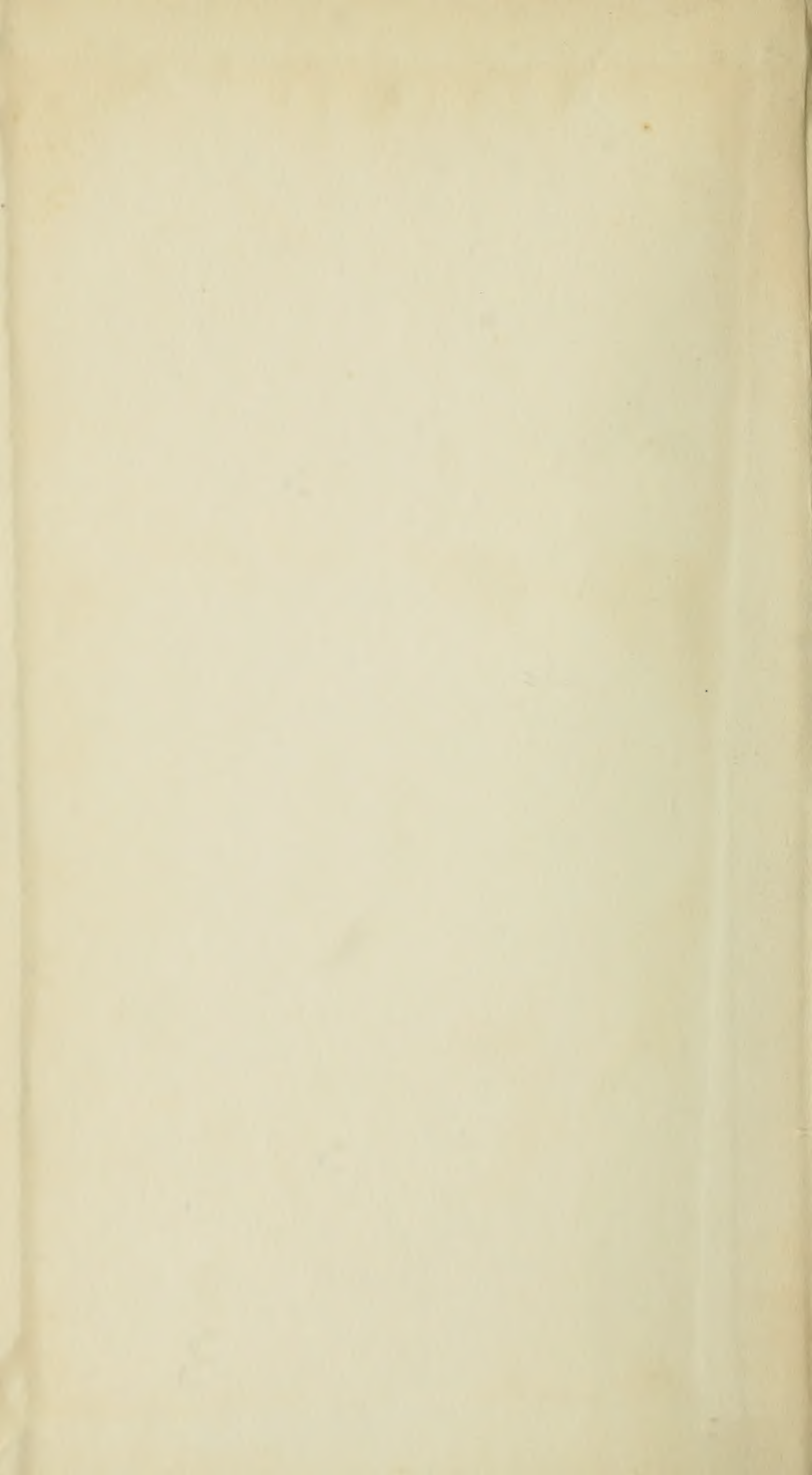
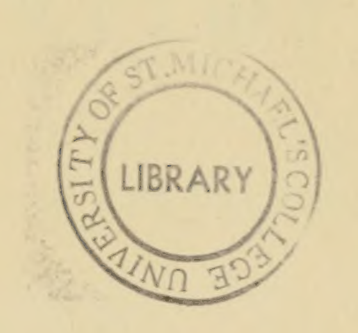
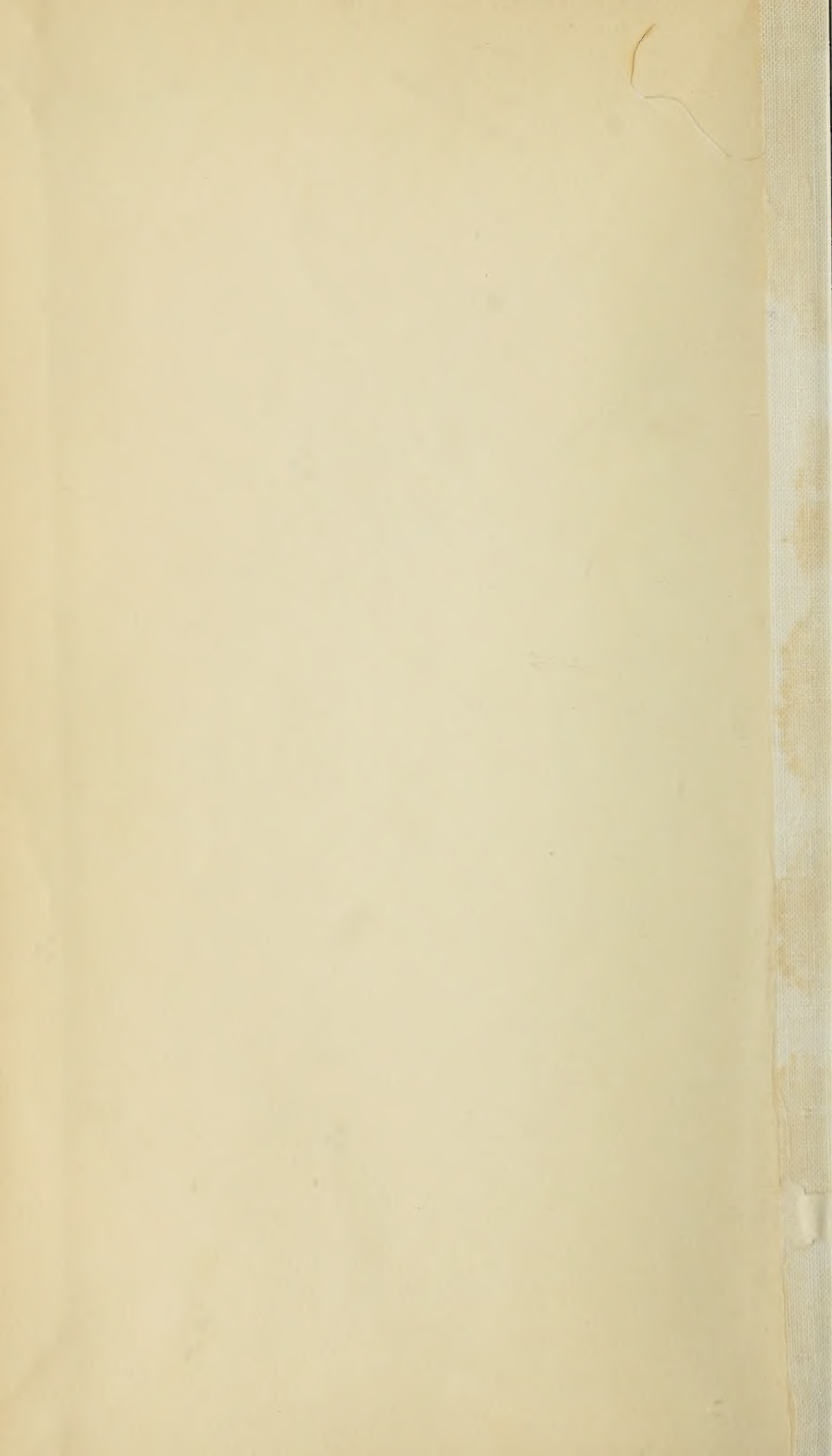


University of St. Michael's College
3 1761 08051654 5




ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY



Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundachtzigster Jahrgang.

Ravensburg, 1901.
Verlag von Hermann Kitz.





Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

Seite

II. Rezensionen.

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Zauberei und Wahrsagerei. Ein religionsgeschichtliches und psychologisches Problem.

Von Prof. Dr. Schanz.

Zauberei und Wahrsagerei haben, könnte man von vornherein gegen diese Untersuchung einwenden, ihren Zauber verloren. Sie sind durch den Fortschritt der Wissenschaft und Kultur überwunden worden und kehren nimmer wieder. Allein die so sprechen würden, die würden nur damit verraten, daß sie die Verhältnisse der Gegenwart sehr schlecht kennen. Man könnte ihnen auch heute mit dem Dichter antworten: den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben.

Das weite Gebiet, welches der „Okkultismus" (Erklärung wunderbarer Erscheinungen durch unbekannte Naturkräfte) [1]) erobert hat, läßt deutlich erkennen, daß die geheimen Wissenschaften und Praktiken, daß Geisterglauben und Geisterspuk,

1) Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart, übersetzt von Petersen, Stuttgart 1898 S. 258 datiert den modernen Okkultismus von der Abfassung des Berichts der dialektischen Gesellschaft in London über den Spiritismus (1869) an. Vgl. S. 305 ff.

Zauberei und Gaukelei noch keineswegs ausgestorben sind. Es ist nicht nur der Spiritismus mit seinen vielen Auswüchsen, welcher die zähe Lebenskraft des Okkultismus und der Zauberei bekundet, sondern es sind auch zahlreiche abergläubische Gebräuche, welche an die „gute alte Zeit" erinnern und die moderne Wissenschaft vor Überschätzung ihrer Erfolge bewahren könnten. Die superstitiones observantiarum als ars notoria zur ungewöhnlichen Erwerbung der Wissenschaft, als observatio causarum zur Umwandlung der Körper, z. B. zur Herstellung der Gesundheit, und als observationes ad praecognoscendum aliqua fortunia vel infortunia s. eventuum[1]) haben zwar ihre Form gewechselt, aber keineswegs ihre Herrschaft eingebüßt[2]).

In einem gelegentlichen Katalog werden unter der Überschrift „Geheime Wissenschaften" aufgezählt: Spiritismus, Somnambulismus, tierischer Magnetismus, Hypnotismus, Magie, Mystik, Theosophie und Verwandtes. Es sind nicht weniger als 270 Nummern, größtenteils aus der neuesten Zeit, welche dem nach der verborgenen Wissenschaft neugierigen Leser angeboten werden. Derselbe Katalog offeriert aber zugleich eine ganze Anzahl von Zeitschriften für dieses Gebiet, z. B. Zeitschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete; Neue Metaphysische Rundschau, Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkultistische Forschungen; Psychische Studien;

---

1) Thom. S. th. 2, 2 q. 96. Er teilt den Aberglauben ein in Idololatrie, Divination und Beobachtung gewisser Gebräuche.

2) Vgl. Meyer, der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte. Basel 1884. Er setzt das bezeichnende Motto auf das Titelblatt: Ein Reis vom Narrenbaum trägt jeder an sich bei: der Eine deckt es zu, der Andere trägt es frei (Logau). Christian, Histoire de la magie, du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples. Paris 1873. Broglie-Piat, Religion und Kritik. Regensburg 1900 S. 20.

Zeitschrift für Hypnotismus, Psychotherapie usw.; Neue spiritualistische Blätter, Zeitschrift für Seelen- und Geistesleben; Die übersinnliche Welt. Ein anderer Katalog faßt Okkultismus, Theosophie und Mystik zusammen und zergliedert sie in: Alchemie, Astrologie, Kabbala, Magie, Animismus, Spiritismus, Hypnotismus, Magnetismus, Religionsphilosophie, Buddhismus, Psychologie, Ethik, Sekten, Chiliasmus, Apologetik, Mythologie, Aberglaube, Teufel, Tod, Unsterblichkeit, Graphologie, Chiromantie, Physiognomie, Mnemonik. Als Anhang erscheint die Philosophie! In England und in den romanischen Ländern hat der Okkultismus noch einen größeren Umfang gewonnen [1]). Aus diesen öffentlichen Anpreisungen läßt sich doch wohl schließen, daß die Nachfrage nicht gering sein muß. Das Interesse für Zauberei und Wahrsagerei ist also noch nicht erloschen, sondern beherrscht weite Kreise des Volkes aller Stände.

Man muß hiebei das „Volk" schon im weitesten Sinne nehmen und darf weder die „Gebildeten" noch die „Ungläubigen" ausschließen. Man wundert und entrüstet sich zwar, wenn die Zeitungen berichten, daß die Zigeuner den Bauersleuten Geld abgepreßt haben, um durch allerlei Hokuspokus vermeintliche Schätze zu heben, Krankheiten bei Menschen und Vieh zu heilen, angeblichen Zauber zu lösen, gequälte Seelen der Angehörigen zu befreien, oder daß spanische Betrüger ein Ausbeutungssystem organisieren, um die nach Schätzen lüsterne Menge zu fangen. Man staunt über die bei manchen Gerichtsverhandlungen zu Tage tretende Leichtgläubigkeit gegenüber

1) Vgl. die Aufzählung französischer und italienischer okkultistischer Zeitschriften in L'Université catholique 1900. N. 3 p. 402. Lehmann, a. a. O. sagt in der Vorrede, die Magie greife in den großen Kulturzentren wie eine Epidemie um sich. Vgl. S. 340 ff. W. Schneider, der neuere Geisterglaube. 2. A. Paderborn 1885 S. 7 ff.

der modernen Hexerei. Auch dem unbegreiflichen Satansglauben vieler Gläubigen und Theologen im berüchtigten Leo Taxilschwindel hat es nicht am verdienten Spott gefehlt. Aber dennoch ist es beachtenswert, daß dieses aufgeklärte Publikum nicht bemerkt, wie weit der verspottete Aberglaube noch verbreitet, wie tief gewurzelt er in allen Schichten der Gesellschaft steckt.

So ging dieses Frühjahr anläßlich eines Giftmordes am Teufelssee ein Bericht über den Aberglauben in der Stadt der Intelligenz durch die Blätter. Nach polizeilichen Ermittelungen verdienen in Berlin Tausende ihren Unterhalt durch Kartenlegen, Wahrsagen, Eideuten, Bleideuten und allerlei sonstigen Zauberschwindel. Das Publikum, welches diese vielen „klugen" Männer und Frauen aufsucht, um einen „Blick in die Zukunft" zu thun, setzt sich keineswegs nur aus Dienstboten und deren Anhang zusammen. Manche Wahrsagerinnen haben die „feinste" Kundschaft, die in eigenem Wagen sie aufsucht. Das Geschäft bringt so viel ein, daß sich die meisten dieser Frauen nicht nur gut davon nähren, sondern daß sie auch noch für Reklame viel ausgeben können. In einer Nummer einer Zeitung am Ostersonntag befinden sich allein 70 Anzeigen, die sich auf die Wahrsagekunst und Ähnliches beziehen! Da wird dem Lotteriespieler die „Angabe der Glücksnummer" gesichert. Ein Wahrsager verspricht die Zukunft bis ins Kleinste zu enthüllen, auch „Geistessachen" sollen nicht verborgen bleiben. Eine Frau, die sich selbst als „Lenormand" bezeichnet, ist nach ihrer Angabe durch öffentliche adelige Anerkennungen und zahlreiche Zeitungsberichte als „größte Wahrsagerin Deutschlands" bekannt geworden. Zahllos sind die Arten, wie die Zukunft entschleiert werden soll. Neben dem Kartenlegen nach einfacher Methode und nach Zigeunerart spielt das Bleideuten, Eigießen und Tischklopfen eine große Rolle. Manche Wahr-

sager stellen sich als Ungarn, Engländer, Spanier u. dgl. dar. Einer versichert, daß er von dem „Scheik Mohamed, dem berühmtesten Gedankenleser und Hellseher“ in die mystische Wissenschaft eingeweiht sei. Eine Frau prophezeiht Herren und Damen aus den Handlinien Glück oder Unglück, auch Sonntags. Sympathiemittel gegen die Rose, gegen Rheumatismus und allerlei Krankheiten werden gegen klingende Münze gleichfalls abgelassen. Die Preise für das Kartendeuten und ähnlichen Hokuspokus sind durchaus nicht gering, sie bewegen sich zwischen 50 Pf. und 5 Mark. Sehr oft wird für eine „gute“ Auskunft ein Goldstück geopfert [1]).

Ohne Zweifel wären aus andern Städten (Kemptener „Himmelsboten“, Kaufbeurener „Himmelsbriefe“, Münchener „Geisterspuk“, Züricher „Geistergeschichte“) ähnliche Vorkommnisse zu berichten, ohne daß man den „Ultramontanismus“, „Romanismus“ oder die „evangelische Orthodoxie“ dafür verantwortlich zu machen brauchte [2]). Wer einigermaßen mit dem

1) Eben (27. Juni) liest man in den Zeitungen, daß eine Frau in Nürnberg zu drei Monaten Gefängnis verurteilt wurde, weil sie ihren Mann mittels Geheimmitteln, des „7. Buches Mosis“ usw. aus der Welt schaffen wollte. Bei dem Berliner Sympathiemittelfabrikant, der sich wegen Tötung einer „Klientin“ zu verantworten hatte, fand man Zauberbücher: das 6. u. 7. Buch Mosis, Zaubersalon von Bellachini, Höllenzwang, das größte Grabsiegel, Höllenschlüssel usw.

2) In der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. A. IV (Leipzig 1898), 419 verweist J. Weiß in dem Artikel, „Dämonische“ zum Beweis, daß trotz Aufklärung und Fortschritten der Naturwissenschaften die naive supranaturale Auffassung dieser Dinge auch heute noch nicht überwunden sei, auf Nippold, die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens. Berlin 1875. Längin, der Wunder- und Dämonenglauben in der Gegenwart. Gündel, Pfarrer Joh. Christoph Blumhardt, ein Lebensbild: 3. A. Zürich 1882. Plitt-Zöckler zitiert daselbst (VIII, 36) in dem Artikel „Hexen“ aus Nippold ein par Beispiele aus dem „katholischen Mittel- und Südamerika“ von Hexenverbrennungen, muß aber selbst beifügen, es „scheint glaubwürdig überliefert zu sein“. Darnach ist die Behauptung: „ein Fortleben des solchen Greueln ursprüng-

Folklore bekannt ist, der weiß wie tief der Glaube an Wahrsagerei, Zauberei und Hexerei der Volksseele eingewurzelt ist, und wie zahlreich und widersinnig die Mittel sind, welche dazu verwendet werden. Es darf aber hier an diese modernen Erscheinungen des Aberglaubens um so mehr erinnert werden, als man sonst nur zu sehr geneigt ist, über die tiefe Finsternis im Heidentum und in der früheren Geschichte des Christentums seinen wohlfeilen Spott auszugießen.

Wenn dies heutzutage noch am grünen Holze geschieht, so wird man sich nicht wundern, daß man bei den heidnischen Völkern noch einen krassen Aberglauben findet, ja daß die Geschichte der heidnischen Religionen vielfach eine Geschichte des Aberglaubens ist. Man ist gewöhnt, die Zauberei und Wahrsagerei vorwiegend bei den Naturvölkern zu suchen, aber es ist bekannt, daß zwei der größten Kulturvölker des Altertums, die Chaldäer und Ägypter, die Haupturheber des Magismus sind. Immerhin läßt sich auch bei diesen noch die Wirkung des älteren Naturalismus unterscheiden, so daß die Zauberei vor allem als eine Eigentümlichkeit des an die Natur hingegebenen Menschen erscheint. Ohne deshalb der Frage vorzugreifen, ob und wie weit die heutigen Naturvölker als primitive oder rückfällige Rassen zu betrachten seien [1]), empfiehlt es sich doch, mit ihnen die religionsgeschichtliche Skizze über die Zauberei und Wahrsagerei zu beginnen.

Der Glaube an Wahrsagerei und Zauberei ist bei den heutigen Naturvölkern allgemein. Er bildet das Grundelement

lich zu Grunde liegenden Wahns findet hier und da im heutigen Romanismus sicherlich noch statt", auch nicht besser begründet.

1) Lehmann a. a. O. S. 11: da die alten Akkader und Ägypter selbst in den ältesten Zeiten schon große Reiche mit hoher Kultur gebildet haben, so muß man sich an die noch existierenden wilden Völker halten, obwohl die abergläubischen Vorstellungen und magischen Künste auch dieser Völker eine gewisse Entwicklung durchlaufen haben.

der praktischen Religion, der Religion überhaupt. Und er gleicht sich nicht nur in den allgemeinen Zügen, sondern bis ins Detail hinein bei allen barbarischen Völkern. Die Vorausverkündigung der Zukunft bei wichtigen Unternehmungen des einzelnen und des Stammes oder Volkes, die Einwirkung auf das Wetter, die Fruchtbarkeit in der Natur, der Tier- und Menschenwelt, die Vertreibung der Krankheiten wie die Verzauberung durch Krankheiten und Tod sind so allgemeine Erscheinungen des Aberglaubens, daß sie kaum durch die verschiedene Behandlung bei einzelnen Völkern zu unterscheiden sind. Ebenso allgemein ist die Thatsache nachzuweisen, daß Zauber und Gegenzauber einander gleich sind. Dies gilt in doppelter Beziehung. Denn einmal können gute und böse Geister ähnliche Wirkungen hervorbringen, die nur durch den nicht immer leicht erkennbaren Zweck zu unterscheiden sind. Bekennt doch die h. Schrift, daß es schwer sei, die Wirkungen des Geistes Gottes von denen der Dämonen zu unterscheiden (1 Joh. 4, 1—3. Matth. 24, 11. 24), so daß eine besondere Gnadengabe, die Unterscheidung der Geister, dazu erteilt werden mußte (1 Kor. 12, 10; 14, 29 [1]). Sodann zeigt sich die Magie selbst in zwei Formen, die eine besteht darin, daß sich die dämonische Macht selbst dem menschlichen Willen zur Ausführung der Zauberei unterwirft und zur Verfügung stellt, die andere besteht in der Herrschaft über die Macht des Teufels durch zauberische Mittel der Wissenschaft und Kunst. Im allgemeinen herrscht der Glaube vor, daß der gute Gott und die guten Geister sich weniger um den Menschen kümmern als die bösen Geister, so daß durch diese der Zauber und Gegenzauber ausgeübt werden müssen. Die „schwarze" Magie hat das Übergewicht über die „weiße" Magie.

1) Cf. Chrys., In I. ep. ad Cor. H. 29, 1.

So hören wir von den zahlreichen Negervölkern Afrika's, von den Hottentotten, Kaffern, Abessyniern, von den Polynesiern, Malaien und Mongolen, von den innerasiatischen Völkern mit ihrem stark ausgebildeten Schamanismus, daß Zauberkünste aller Art im Schwange seien. Allgemein wird für Zauber und Gegenzauber zu der Geisterwelt Zuflucht genommen, von welcher geglaubt wird, daß sie im Besitze besonderer Kräfte sei, vermöge welcher sie über die Natur und den Menschen eine große Macht zum Guten oder zum Bösen ausüben könne. Die Zuflucht zur Hilfe der guten Geister kann als religiöse Magie, die zu bösen Geistern als eigentliche Zauberei bezeichnet werden. Die erste ist Sache der Zauberpriester, die andere der Zauberer oder Hexen (weiße und schwarze Magie). Weil aber das Böse, Unheilvolle den Naturmenschen von allen Seiten bedroht, weil er den zerstörenden Naturmächten fast schutzlos preisgegeben ist, so bildet sich der Glaube aus, daß die guten Geister weniger Macht über die Natur und den Menschen haben als die bösen, oder daß der gute Gott überhaupt die Leitung der Natur und des Menschenlebens den niederen Geistern überlassen habe. Diese haben aber eine Freude daran, den Menschen zu quälen. Daher muß es sein Bestreben sein, diese bösen Geister entweder abzuhalten oder zu vertreiben. Zu beidem ist aber eine besondere Kunst nötig, sei es daß man den Versuch machen will, sie durch Gaben und Opfer günstig zu stimmen, sei es, daß man sie überlisten oder durch eine stärkere Macht bewältigen will. Weil diese Kunst nicht jedermanns Sache ist, so sind dazu besondere Zauberer oder Zauberpriester erforderlich.

Nach der Ansicht des Naturmenschen kommen alle Übel, Krankheit und Tod nicht ausgenommen, von den Geistern oder den Seelen der Ahnen her. Denn das Entstehen des Lebens wie das Vergehen sind ihm ein Rätsel. Geburt und Tod

und was damit zusammenhängt, widersetzen sich seiner Erklärung. Daher glaubt er es hier mit höheren Wesen zu thun zu haben. Diese Geister wirken aber durch Medien, Hexen oder Zauberer. Wie der Zauberpriester die Macht hat, mittelst der Geister dem Menschen zu schaden, Krankheiten und Tod zu verursachen, so ist er auch im Stande, mittelst der Geisteskraft den Urheber dieser Übel herauszufinden und denselben der Strafe zu überliefern. Die Mittel sind beidemale die gleichen und beruhen auf derselben Verstandesverirrung, demselben Mißbrauch des Geisterglaubens, denselben lärmenden Spektakelstücken und wunderlichen Manipulationen, welche geeignet sind, Gesunde und Kranke in einen Zustand der Raserei zu versetzen, krank und gesund zu machen, wenn Glaube und Vertrauen oder Angst und Furcht vorwiegen, oder zu orakelhafter Wahrsagerei fähig machen. Der Fetisch wird zum Schutz gegen die bösen Geister verehrt und gebraucht, dient aber ebenso dem Zauberhandwerk, welches dem Nächsten zu schaden und ihn zu vernichten sucht. Die meisten Zaubergeräte, die natürlichen und künstlichen Fetische, sind von Geisterhänden berührt oder beeinflußt und werden nach Anweisung des Geistervolks in gutem oder schlimmem Sinne gebraucht. Fetische, Amulette und Hexenmittel entstammen demselben Aberglauben und Geisterglauben, aber Fetische und Amulette sind nützlich und erlaubt, Zaubermittel schädlich und verhaßt.

Die Zaubermedizin eines Stammes ist Zaubergift für die Feinde desselben. Die schlauen Zauberpriester und Medizinmänner benützen, oft allerdings als selbst betrogene Betrüger, diesen Geisterwahn und diese Geisterfurcht der armen, wehrlosen und daher dem spiritistischen Pessimismus anheimgefallenen Naturmenschen, um durch unsinnige Manipulationen die Kranken zu quälen und durch ungerechte Verdächtigungen viele Unschuldige als angebliche Zauberer dem schrecklichen

Gottesurteil und dem sicheren, oft grausamen Tod zu überliefern. Diese Prozeduren wirken so erschreckend auf die Naturvölker, daß wie schon die Furcht vor Zauberei, so die Angst, dem Verdacht der Zauberei und damit den Quälereien der Zauberpriester und ihrer Gehilfen in die Hände zu fallen, bei vielen den Tod herbeiführt. Man hat nicht ohne Grund behauptet, daß bei den Negern nicht weniger dem Hexenwahn als der Sklavenjagd zum Opfer fallen[1]).

Abgesehen von diesen schlimmen Folgen und von der häßlichen Zaubermedizin, welche ähnlich der Hexensalbe aus den verschiedenartigsten Bestandteilen, solche vom menschlichen Körper, von lebendigen Kindern grausam abgeschnitten, nicht ausgenommen, bereitet wird, kann die Thätigkeit der Zauberpriester mitunter auch heilsam und sittigend wirken, indem sie die Beschädigung des Nächsten an Ehre und Leben zu verhindern sucht. Die gewöhnlichen Übelthaten, zu deren Abwehr die Fetischpriester in Anspruch genommen werden, sind Diebstahl, Ehebruch und Anhexung von Krankheiten und Tod. Die Angst, in den Verdacht solcher Verhexung zu kommen und der Folter und grausamem Tode ausgesetzt zu werden, hält manchen von den Missethaten ab oder veranlaßt andere, ihre Missethaten zu gestehen. Der Glaube, daß jemand durch Verletzung seines vom Zauberer verfertigten Bildes selbst verletzt und geschädigt werden könne, mag manchen abhalten, die Rache durch frevelhafte Thaten herauszufordern. Dennoch überwiegt der schwere Nachteil des ganzen Wahnes diesen kleinen Vorteil für die Sittenpolizei bei weitem. Denn nicht nur ist bei der Angeberei der Zauberpriester der Habsucht und Rachesucht Thür und Thor geöffnet, sondern die ganze

1) Tylor, Die Anfänge der Kultur. Leipzig 1873. W. Schneider, Die Naturvölker. Paderborn 1885/6. Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster 1891. Kath. Missionen 1892 S. 161.

Prozedur ist auch ganz geeignet, den verderblichen Geister-glauben noch mehr zu befestigen und zu steigern. Sind doch einzelne Negervölker so weit gekommen, daß sie einen förmlichen Teufelskult eingerichtet haben. Ja es soll der größte Teil Afrika's den Satan noch als Gott oder wenigstens als ein höheres Wesen verehren. Ihm wird geopfert, um ihn zu besänftigen [1]). Und die Opfer sind nicht selten Menschenopfer mit Kannibalismus. Schon Porphyr sagt, die bösen Götter sühne man durch Opfer, die guten rufe man an [2]).

Es ist nicht notwendig die Gebräuche der verschiedenen Naturvölker besonders zu besprechen. Bei allen turanischen Völkern ist Fetischdienst, Schamanismus, Magie, Totenbeschwörung, Hexenwahn in mannigfachen Formen weit verbreitet. Über die ethnologische Stellung der Negervölker ist man allerdings noch nicht im Reinen, aber sie stehen wenigstens in vielen, nicht nur geographisch, den Ägyptern nahe. Diese bilden ihrerseits ein Mittelglied zwischen den Ariern und Semiten und leiten andererseits zu den Turaniern über. Die Mongolen und Chinesen weisen mit ihrer Schrift auf alte Zusammenhänge der Völker mit Hieroglyphen und auf turanische Urbevölkerung hin. Bei den Chaldäern ist der turanische Einfluß noch nachweisbar. Aber auch bei den arischen Völkern, bei den Indern und Iraniern wie bei den Abendländern, zeigt die Geschichte des Aberglaubens die nachhaltigen Wirkungen der alten Naturreligionen.

Von den Mongolen, welche dem Schamanismus huldigen und die Schamanen sogar in die Unterwelt fahren lassen, um Auskunft über die gewünschte Angelegenheit zu erhalten, und den Finnen, welche im Schamanen, der die Trommel mit der

1) Kath. Missionen 1899 S. 121 ff. vgl. 1896 S. 263 f. Der Teufelskult kommt auch bei den Indern vor.

2) De abstin. animatorum 2, 39, 40. Cf. Aug., De civ. Dei VIII, 13.

Harfe vertauscht hat, den Zauberer, Weisen, Sänger verehren[1]), können wir zu den Chinesen übergehen. In ihrer Religion bildet die Zauberei den dunkeln Hintergrund. Besonders ist der religiöse Mystizismus des Lao-tse, der Taoismus, in grobe weltliche Mystik ausgeartet. Man suchte allen Ernstes nach dem Lebenselixir, machte Versuche zur Verwandlung der Metalle, suchte durch Zaubermittel Befreiung von Tod und Armut. „Die Zauberer beanspruchten die Macht über die ganze Natur, Amulette wurden verkauft und körperlicher Schaden wurde durch Bildnisse zugefügt. Die taoistischen Tempel wurden weder zum Predigen noch zur Meditation gebraucht, sie glichen eher unseren Schenken, wo Wahrsager, Physiognomisten, Bummler und id genus omne sich aufhielten. Dieser Taoismus enthält neben dem entarteten Lao-tse'schen System den größeren Teil des nationalen Heroen- und Naturkultus mit seiner Magie und Wahrsagerei“ [2]). Namentlich hat die Geomantie (Feng-Schui) eine weite Verbreitung gefunden. Die Tiermythologie, besonders der Drache und Tiger, haben in China eine große Bedeutung gewonnen und sind zur Grundlage des ganzen Systems der Divination geworden [3]). In den niederen Volksschichten wetteifern die Buddhisten mit dem Taoismus in den magischen Künsten zur Abwehr böser Geister oder zur Erlangung von Heil in dieser Welt oder im Jenseits [4]).

Die Missionäre, z. B. Pater Zeno Möltner O. F. M.,

---

1) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. A. Freiburg 1897. I, 48. Lenormant, La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes. Paris 1874 p. 232 ss.

2) Chantepie a. a. O. I, 69. 71. 73. II, 173.

3) Chantepie a. a. O. II, 173. Kath. Missionen 1897 S. 224 f. 243 f. Schanz, Apologie des Christenthums. 2. A. Freiburg 1897. II, 130. 142 ff.

4) Davids, Der Buddhismus. Nach der 17. Auflage vom Englischen ins Deutsche übertragen v. Pfungst. Leipzig. Reclam 1899 S. 215 ff.

apostolischer Missionär in Zinaenfu, erklären die neuesten Wirren in China aus der Unzufriedenheit, welche die Annexionen der europäischen Mächte in weiten Kreisen der Bevölkerung hervorgerufen haben. Aus der Zahl dieser Mißvergnügten habe sich allmählich ein Bund oder eine neue Sekte, der Bund der „großen Messer“ genannt, gebildet, dessen Häupter vorgaben, daß der Geist, den sie verehren, in sie herabsteige, durch sie spreche und handle, und daß in diesem Zustande ihre Kräfte mehr als um das zehnfache größer und sie von außen her unverletzbar seien, Schwert und Kugel können sie nicht verwunden. P. Möltner glaubt, viele der von Haß gegen das Christentum erfüllten Anhänger dieser Sekte seien, wenn nicht wirklich vom Teufel besessen, so doch von demselben inspiriert oder in der Gewalt desselben, denn auch der Kult, den sie betreiben, sei wahrer Teufelskult. Viele Anhänger dieser Sekte befinden sich, nachdem der Geist, wie sie sagten, in sie herabgestiegen, in einem unnatürlichen Zustand, als wären sie vom Teufel besessen. Das Gesicht wurde aschfahl, die Augen traten aus ihren Höhlen hervor, die Stimme klang nicht mehr menschlich, das ganze Gebahren war Wahnsinnigen ähnlich. Bei einer Versammlung der um die christliche Ortschaft herumliegenden drei heidnischen Dörfer sei aber zum Ärger der Sektenhäupter auf keinen der Geist herabgestiegen. Dies schreibt P. Möltner der mächtigen Fürbitte der Muttergottes bei, um welche die Christen unter Fasten und Bittprozessionen gebeten hatten. Indes giebt er bei den Häuptern die Möglichkeit eines Betrugs doch zu. Die Anhänger sind aber dann Betrogene, was bei dem Zauberglauben der Chinesen leicht möglich ist. Die Erscheinungen sind nicht anders als bei den rasenden Fakirn, die sich selbst gräßlich verwunden, ohne Nahrung lange Zeit leben können, sich lebendig begraben lassen, oder bei den tanzenden Derwischen, welche gegen Schmerz

unempfindlich, hieb- und stichfest sind. Diese Erscheinungen erklären sich aus Autosomnambulismus in Verbindung mit narkotischen Reizmitteln und wirken ansteckend wie Visionen und Ekstasen. Ebenso schreibt nach den Missions catholiques Bischof Favier am 18. Mai 1900 aus Peking: die Sekte der Boxer ist wahrhaft teuflisch, Anrufungen, Beschwörungen, Besessenheit — nichts fehlt. Die außerordentlichen Thaten ihrer Anhänger werden von den Gelehrten vielleicht auf Rechnung des Magnetismus und Hypnotismus gesetzt werden; man wird sie Hysterische oder Besessene nennen. Für uns tritt das Wirken des Dämons offenkundig hervor. Der christliche Name allein treibt die Boxer zu den ungeheuerlichsten Ausschreitungen.

Auch die Japaner haben verschiedene Arten der Zauberei. Sie bedienen sich der Amulette als Schutzmittel, wollen die Feinde durch Mißhandlung ihrer Bildnisse oder anderer Symbole beschädigen. Auch Zaubersprüche sind im Gebrauch.

Ägypten und Chaldäa galten im Altertum als die Wiege der zur Kunst ausgebildeten Magie und Astrologie mit festen Regeln und Formeln. Indem von der Einhaltung dieser Regeln und Formeln die Wirkung der ganzen Handlung abhängig gemacht und der Kult mehr oder weniger zu dieser Zauberpraxis verwendet wurde, wie dies in Ägypten und Assyrien-Babylon, aber auch in China und Rom geschehen ist, erhielt der Kultakt eine andere Bedeutung. Er war nicht mehr ein Akt der Gottesverehrung, sondern als solcher eine hervorbringende Kraft der religiösen Güter oder der zauberischen Wirkungen, magisch im eigentlichen Sinne des Wortes. Die ägyptische und chaldäische Magie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die eine theurgisch, die andere spiritistisch ist. Die chaldäische Magie ist auf dem Glauben an die Naturgeister begründet, die ägyptische hat den Götterglauben zur Voraussetzung, ist aus einer raffinierten theolo-

gischen Philosophie entstanden. Sie knüpft sich an die Eschatologie und Osirismythe an. Nach altägyptischer Religion kann der Mensch Gott gleich werden. Die leitende Idee aller Beschwörungen gegen die Übel des Lebens ist immer die Verähnlichung mit Gott. Der Beschwörer identifiziert sich mit Gott und zwängt durch seine Formeln Gott unter seinen Willen.

Die magische Litteratur des neuen ägyptischen Reiches (Papyri in London, Paris, Turin, Leyden) ist sehr umfangreich. Es finden sich Beschwörungen gegen Krokodile und Schlangen, gegen das böse Auge, gegen Krankheiten und Dämonen. Amulette, Schriften als Amulette getragen, gewähren Schutz. Thot, der Mondgott, der Gott der Zeitrechnung, der Erfinder der Schrift, ist der Gott der Magier, der Zaubersprüche mit richtiger Betonung hersagen kann, was die Ägypter mit dem Ausdruck maa — chem = richtige Stimme, Betonung der Zauberformeln zu bezeichnen pflegen [1]). Wenn der Verfasser der ägyptischen Mysterien, als welchen man früher Jamblich betrachtete, behauptet, daß die barbarischen Namen, welche aus dem Ägyptischen und Assyrischen genommen waren, eine mystische und unaussprechliche Kraft besitzen, welche dem hohen Alter dieser Sprachen, dem göttlichen und Offenbarungsursprung der Theologie dieser Völker beizuschreiben sei, so entspricht diese Ansicht zunächst der späteren ägyptischen Zeit, in der man es für unerläßlich hielt, selbst wenn der Magier die Sprache nicht verstand, dieselbe in der primitiven Form beizubehalten, weil ein anderes Wort nicht dieselbe Kraft haben sollte. Aber auch im hohen ägyptischen Altertum ist die Anwendung bizarrer, dem Volke unverständlicher, der ägyptischen Sprache fremder, anderen Sprachen entlehnter oder durch die

1) Chantepie a. a. O. I, 122. Amélineau, Essai sur l'evolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne. Paris 1895 p. 8. Lehmann a. a. O. S. 109 ff.

Phantasie gebildeter mysteriöser Namen der Gottheit zu Zauberzwecken nicht selten[1]). Celsus hat den Christen vorgeworfen, Christus habe in Ägypten die Zauberei gelernt, und die Christen nennen bei ihrer Magie und ihrer Zaubereien barbarische Namen. Darin sehen sie die Hauptsache der Weisheit. Origenes anerkennt die Beschwörungen durch Formeln und behauptet, daß die nomina insignem vim haben; sie wirken nur in der betreffenden Sprache, dürfen nicht in einer fremden Sprache ausgesprochen werden[2]). Es ist dies eine allgemeine Erscheinung der Magie, welche es erklärt, daß im Kultus und in der Liturgie auch dann die alten Formeln beibehalten werden, wenn längst das Verständnis verloren gegangen ist, und daß bei Zauber- und Sympathieformeln mit Vorliebe alte, unverständliche und verballhornte Wörter bevorzugt werden. Wie man im Altertum den Worten des Segens und des Fluches eine innere Kraft beilegte, welche sicher wirken mußte, so glaubte man die Kraft steigere sich mit dem Alter und der Unverständlichkeit der Formeln. Im Unterschied zu der morgenländischen Magie beschränkte sich die europäische besonders auf den Gebrauch der Wörter.

Der ägyptische Totendienst war mit zahlreichen magischen Gebräuchen umgeben[3]). Besonders mußte das magische Wort

1) Lenormant l. c. p. 95. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900. Graf, Geschichte des Teufelsglaubens. Aus dem Italienischen von Teuscher. 2. A. Jena 1893 S. 253 ff.

2) C. Cels. I, 24. 25. 36. IV, 33, V, 45. In Rom. II n. 13. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Mainz 1899 S. 131. Vgl. Hippolyt, Phil. IV, 28.

3) Erman, Die ältesten Vorstellungen der Ägypter vom Leben und Tod. Sitzungsbericht der preußischen Akademie der Wiss. Berlin 1898. H. 25.

die Opfer ersetzen, die magische Wirkung der Sprüche und Amulette dem Toten seine Wünsche erfüllen, seine Nahrung darbieten. Die ältesten Pyramideninschriften enthalten magische Sprüche, die Hunger und Durst, Schlangen und Skorpionen von den Toten abhalten sollen. Dieser fetischistische Aberglaube, der von den Priestern aus Habsucht befördert wurde, ist auch dem heutigen Ägypten nicht fremd.

Im A. T. wird die Zauberei bei den Ägyptern wiederholt erwähnt (Gen. 41, 8. Ex. 7, 11. 22; 8, 7. 18. 19; 9, 11. Js. 19, 3). Die Schlangenbeschwörung (Ps. 58, 6. Jer. 8, 17. Kohel. 10, 11. Sir. 12, 13) war eine in Ägypten einheimische Kunst. Man erklärt die von ihnen vor Moses und Pharao ausgeführten Kunststücke mit Schlangen durch die Annahme, daß die auf die Erde geworfenen Schlangen infolge der Beschwörung gleich einem Stock steif wurden und ihre Beweglichkeit erst wieder durch eine besondere Hantierung der Zauberer erhielten [1]). Auch auf die Gestirne und die Götter hatten die Zauberer Einfluß [2]). Die Mantik aller Art wird ihnen von den Alten gleichfalls zugeschrieben [3]). Von den Ägyptern kam die Zauberei zu den Juden [4]). Später haben die Chaldäer eingewirkt.

In der babylonischen Religion gehen Zauberei und Wahrsagerei bis in die ältesten Zeiten zurück. Neben der semitischen Götterverehrung herrschte ein weitverzweigter Geisterglaube mit mantischen Gebräuchen, Zauberformeln, Beschwörungen. Diesen stellte sich später die Astrologie zur Seite, so daß Magie und Götzendienst mit Vorliebe als chaldäische

1) Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern. Regensburg 1877 S. 79 ff.

2) Porphyr bei Eus., Praep. ev. V, 10.

3) Herod. II, 38. Diod. Sic. I, 73.

4) Blau, Das altjüdische Zauberwesen. Budapest 1898.

Weisheit bezeichnet wurden. Vgl. Js. 49, 9. 12. Ez. 21, 26. Jer. 27, 9. Dan. 2, 2. Nah. 3, 4. Die neueren Forschungen haben gezeigt, daß die Grundlagen dieses Geisterglaubens und der Zauberei weit in die vorsemitische Zeit Chaldäa's und Assyriens hineinreichen und aus der akkadischen Vorzeit stammen. Man hat unter den Keilschriften ein großes Werk über die Zauberei und Wahrsagerei der Akkader entdeckt, von dem zuerst Rawlinson einen Teil veröffentlichte, Lenormant anderes ergänzte. Weitere Publikationen sind neuestens erfolgt [1]). Es finden sich hier litaneiartige Formeln für Beschwörungen gegen böse Geister, gegen die Wirkungen der Wahrsager, gegen Krankheiten und Übel, welche den Menschen treffen können. Die akkadische Magie ist der reichste und vollste Typus, zu welchem die ausschließliche Verehrung der Geister, der Natur und der Elemente, welche der turanischen Rasse eigentümlich ist, gelangt ist. Die Beschwörung der Zauberer hat absolute Macht über die ganze Natur, die Elemente und ihre Geister.

In der assyrisch-babylonischen Zeit (seit Sargon I) wurde diese Magie in den zweiten Rang zurückgedrängt und durch das Hauptpriestertum die Astrologie zum Hauptaberglauben erhoben und ausgebildet. In dieser Zeit ist alles von den Sternen abhängig. Erst jetzt gilt der Satz: „Astrologie und Wahrsagerei ist die Kunst der Babylonier, Zauberei die der Ägypter". Man notierte die Koinzidenzen zu den Positionen der Erscheinungen der Sterne und Ereignisse und bildete aus der Zusammenstellung eine künstliche Regel, welche den Schlüssel

1) Lenormant, Magie p. 155. Rawlinson, Cuneiform inscriptions of Asia. London 1866. Thompson, Reports of the magicians and astrologers of Niniveh and Babylon in British Museum. Orig. texts, printed in cuneiform characters with trans., notes, vocab., index. Vol. 2. London 1900. King, Babylonian Magic and Sorcery. London 1895.

zur Voraussicht der Zukunft, zur Mantik, d. h. zur Lehre, zukünftige Begebenheiten mit Hilfe von irdischen Ereignissen vorauszusagen, bieten sollte. Die konstante Regelmäßigkeit des Laufes der Sterne und ihr Einfluß auf die Änderung der Jahreszeiten haben den Begriff eines ewigen Gesetzes eingegeben, welches alle Erscheinungen verbindet. Dadurch wurde das ganze Leben der Chaldäo-Babylonier unter eine eiserne Notwendigkeit gesetzt und jede freie Bewegung gehemmt [1]).

Es fehlte aber dieser Astrologie nicht an einem groben Einschlag der alten Zauberei, indem die Gestirne mit den Göttern identifiziert und die Dämonen davon abhängig gedacht wurden. Ebenso hatten sich die alten, unverstandenen akkadischen Beschwörungsformeln erhalten. Bei den Babyloniern waren es besonders drei ziemlich elementare Gottheiten, welche mit dem Zauberwesen zusammenhiengen. Ea ist der Gott aller Zauberkräfte und der Offenbarung, besonders der Träume, die in Babylon in Verbindung mit dem Tempelschlaf (Incubation) eine große Rolle spielten. Der allen, auch den Göttern unbekannte Name, „der höchste Name", der Name der mächtigsten Götter, den nur Ea kennt, ist der wunderbare Schlüssel für alle Geheimnisse der Geisterwelt (Deus averruncus). Die Beschwörungshymnen und die Königsinschriften wenden sich an den Gewittergott Rammon, wenn es gilt einen fürchterlichen Fluch und ein verderbliches Unheil herabzuwünschen. Nebo (und Marduk) ist der Sprecher, der Prophet, welcher die Geheimnisse der Beschwörungen und Orakel kennt und günstige Träume giebt. Er wird in den Beschwörungsformen mit den Namen der schützenden Dämonen angerufen. Die feindliche Zauberei wies man den fremden Nachbarvölkern

---

1) Lehmann a. a. O. S. 33 ff. Die hohe Entwicklung der babylonischen Astronomie ist durch Epping, Straßmaier und Kugler neuestens nachgewiesen worden. Vgl. Nat. u. Off. 1900 S. 321 ff.

zu, weshalb in den magischen Schriften keine direkte Anweisung zur schwarzen Magie gegeben wird. Das wirksamste Gegenmittel war die Beschwörung von Eridu, der Zauber Ea's, des Gottes von Eridu. Gegenstand der Beschwörungen waren Krankheiten, besonders Fieber und Pest (Idba und Namtar), und krankhafte Zustände physischer und psychischer Art. Urheber der Krankheiten waren die zahllosen bösen Dämonen, welche durch den Zorn der Gottheit Macht über den Menschen bekommen haben, oder Zauberer und Hexen. Zuweilen bedienen sich die Götter selbst der Dämonen als Strafgeister. Das Hauptmittel der Verhexung war der böse Blick und das Zauberwort oder Zauberbild, dessen Beschädigung eine solche des abgebildeten Gegenstandes bewirkte, auch der giftige Hauch und der Speichel. Aber auch jede Berührung mit einem Verhexten kann in den Bannkreis ziehen. Um den Zauber unwirksam zu machen, trug man Talismann-Steine als Brustschmuck, Amulette um den Hals. Um den Ursprung oder den Anlaß der durch Zauber bewirkten Krankheit zu finden und den rechten Gegenzauber zu bestimmen, wurden die Beschwörer, die Zauberpriester oder die Ärzte, die nur als Beschwörer thätig waren, beigezogen. Die Beschwörungsformeln wurden unter Murmeln, besonders zur Nachtzeit, der Zeit der Dämonen und magischer Einflüsse, vollbracht. Auch der succubus und incubus fehlt nicht [1]).

Bei den Ariern haben Zauberei und Wahrsagerei zwar nicht eine solche Ausdehnung wie bei den turanischen und semitischen Völkern gewonnen, aber sie fehlten ihnen keineswegs. Schon das Soma- oder Haomaopfer war von einer Zauber-

---

1) Lenormant l. c. p. 4 ss. 29 ss. Chantepie a. a. O. I, 211 ff. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der assyrischen Religion. 2.: Ritualtafeln für die Wahrsager, Beschwörer und Sänger. Leipzig 1899.

macht begleitet, weil man von demselben einen Einfluß auf den Regen, den Himmel, selbst die Götter erwartete. Mit dem Manenopfer waren Beschwörungen verbunden, durch welche die Seelen der Väter herbeigezaubert, die Dämonen vertrieben werden sollten. Dagegen bewirkte es die Furcht vor den Seelen der Toten, daß die Totengebräuche ganz vom Zauber durchsetzt wurden. Der Kultus der Totenopfer, die damit verbundenen Mahlzeiten, die Mitgaben an die Seelen der Verstorbenen verraten den Wunsch, sie abzufinden[1]. Die Seelen der guten Menschen wurden gute, die der bösen Menschen böse Geister. Zwischen Seelen und Geister hat man nirgends streng unterschieden. Die Bedienung der guten und die Bekämpfung der bösen Geister war in der vorvedischen Zeit die Religion.

Das vedische Opfer ist der Form nach ein Werben um die Gunst der Götter, in Wirklichkeit aber ein Machtmittel über die Götter. Wenn das Opfer tadellos verrichtet wird, so muß die göttliche Hilfe notwendig eintreffen. Sie ist eine Gegenleistung für die im Opfer erhaltene Verpflegung der Götter. Diese magische Wirkung bringt den Gott entweder in Abhängigkeit vom Opferer oder macht ihn ganz überflüssig. Der Unterschied zwischen dem opfernden Priester und dem Zauberer besteht eigentlich nur in der Intention. Der Zauberer bezieht sich auf die Dämonen und geheime Mächte, der Priester auf die anerkannten Götter, aber sein Opfer ist gleichfalls Zauber, wenn auch offizieller. Besonders beherrscht die Zauberei den ganzen Atharvaveda, der eine liturgische Anweisung für die Zauberei ist. Wie er selbst im Glauben der ältesten (vorarischen) Vorzeit wurzelt, so ist er wieder die Wurzel der indischen Volksreligion, die sich bis auf den heutigen Tag in den unteren Volksschichten erhalten hat. Die

1) Hardy, Indische Religionsgeschichte. Leipzig 1898 S. 24 ff.

Priester- und die Volksreligion zogen aus demselben Boden ihre Lebenskräfte, aus dem Seelen- und Geisterglauben und seinem praktischen Gegenstück, dem Seelen- und Geisterdienst nebst Zauber- und Geistesbeschwörung[1]). Fast alle Zauberhandlungen stehen zu den Opferhandlungen in Beziehung und sind dadurch gleichsam sanktioniert. Der Brahmane, der Priester des Atharvaveda war ursprünglich wohl ein Zauberer. Er mußte sich als Mantiker bethätigen, im Kriege üble Vorzeichen beschwichtigen, gute ausnützen usw. und war deshalb immer in der Nähe des Fürsten[2]).

Der Zauberwahn durchzieht daher das ganze Leben des Inders, selbst den anerkannten Kultus. Alles was der Mensch zu befürchten hat oder wovon er los sein will, böse Geister, Feinde, Nebenbuhler, Unfälle, Krankheiten und Mißgeschick, wird durch Beschwörungen beseitigt, alles was er erreichen will mit Hilfe desselben Mittels gesucht. „Hier wird die Hexe aus Stall und Gehöfte gebannt, hier die Pflanze gepflückt, kraft deren man alle bösen Wesen sieht. Hockt ein Geschwürdämon auf dem Genick des Menschen oder kommt Aussatz, Durchfall oder Irrsinn über ihn, dann sind Beschwörungen oder Getränke da, um diese Übel zu vertreiben. Das Horn der hurtigen Antilope soll die Genesung beschleunigen, Wunderpflanzen und alles erhaltende Heilgetränke werden angepriesen, ja der Soma selbst und seine Preßsteine sollen mit Agni und Varuna die Gelbsucht verscheuchen"[3]). Feindschaft und Zorn, Liebe und Abneigung können durch Zaubermittel abgewehrt und bewirkt werden. Langes Leben und frische Kraft, männliche Nachkommenschaft und Erweckung aus dem Tode bewirkt

---

1) Hardy a. a. O. S. 20.
2) Chantepie a. a. O. II, 37. Hardy a. a. O. S. 33 ff. 99.
3) Chantepie a. a. O.

der Zauber, wie er Wetter und Fruchtbarkeit verleiht, Bosheit und Schuld tilgt.

Mit der Zeit der Reformbewegung, des Buddhismus und des Epos, sind die zauberischen Grundlagen um so mehr zum Vorschein gekommen, je weiter sie in die Volkskreise sich erstreckten. Es wird großer Wert auf das Hersagen von zauberkräftigen Worten und Sprüchen gelegt. Die Litaneien werden volkstümliche Übung (Gebetsmühlen in Tibet!). Den heiligen Zahlen (108) wird ein besonderer Wert beigelegt. Es kommen Zauberschalen auf, die ihren Besitzern Überfluß an Speisen sichern, Zauberjuwelen, die ihren Inhaber durch die Lüfte tragen, Zauberärte, Zaubertrommeln usw. Während die wertvollen Bestandteile des Lehrsystems Buddha's beiseite geschoben wurden, begann der Glaube an Riten und Zeremonien, an Zaubersprüche und Beschwörungen. „Gleichwie dem Brahmanismus in Indien vor dem Entstehen des Buddhismus die entwürdigende Verehrung Siwas und seiner dunkelfarbigen Gemahlin aus dem wilden und rohen Teufelsdienste der dunkelfarbigen nicht-arischen Stämme einverleibt ward — so wurde zu jener Zeit, da der reine Buddhismus im Norden abstarb, dem verderbten Buddhismus das Tantrasystem einverleibt, ein Gemisch von Magie, Zauberei und Siwadienst" [1]). Teufelskult und Gottesdienst gehen nebeneinander her. Die alte Religion des indischen Volkes, die im Zauber und Aberglaube bestand, dauert bis in die Gegenwart fort. Sie ist ein Kult von Geistern oder Teufeln, die an Dorf und Feld, an Wald und Berg gebunden sind (Erd-, Baum-, Berg-, Hausgeister u. a.) oder für die einzelnen Begebenheiten des Lebens, Geburt, Krankheit, Tod usw. Geltung haben. Der Kult hat überwiegend den Charakter der Zauberei, den wir aus dem

1) Davids, Der Buddhismus S. 215. Hardy a. a. O. S. 115.

Atharvaveda kennen [1]).

Die iranische Religion schließt gleichfalls zwei heterogene Elemente in sich. Sie steht einerseits durch ihre Götterlehre, Kosmologie, Eschatologie und Sittenlehre am höchsten unter den heidnischen Religionen, bietet aber andererseits eine Reihe lächerlicher Reinigungsvorschriften, ein Heer von guten und bösen Geistern und weiß das Problem des Übels nur durch ein böses Prinzip, einen von Haus aus bösen, persönlichen Teufel zu erklären. Die Nachwirkung der turanischen und die Einwirkung der chaldäischen Religion ist unverkennbar. Denn die alte arische Religion kannte weder den Dualismus noch das Magiertum, welches in der Folgezeit zum Inbegriff aller Wahrsagerei und Zauberei geworden ist [2]) und bis zum Teufelskult fortschritt. Die Beschwörungen und Verhexereien sind in den mazdeischen Büchern schwer verpönt. Sie werden den Yatus, den Feinden Zoroasters beigelegt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß der akkadische, turanische Geisterglauben auf den Mazdeismus einen Einfluß zu Gunsten der Zauberei ausgeübt hat. Man kann den Übergang von der reinen arischen Religion zur Mischung mit turanischen Elementen im Wechsel der Bezeichnung Gottes nachweisen. Die arischen Götter, devas, wurden zu Teufeln, daevas. Noch der heutige Perser oder Araber spricht von einem bösen „Deo". Selbst durch Analogien mit dem chinesischen Aberglauben läßt sich eine solche Beeinflussung erweisen. Das bei den Iraniern vorkommende Wahrsagen durch Reiser (barecma) und Pfeile findet sich noch heute bei den Chinesen, ist aber den Ariern und Semiten unbekannt. Bei den Gebern, welche der Religion

1) Vgl. Schanz, Apol. II, 79 f. 143. Lehmann a. a. O. S. 297 ff. (Theosophie); 303 ff. (Fakirismus, Yogi).

2) Aug. De civ. Dei XXI, 14: Zoroaster magicarum artium fuisse perhibetur inventor.

ihrer Väter treu blieben, bildet das Barsom noch immer ein wesentliches Element des Kostüms ihrer Diener des Kultus. Dagegen ist die Wünschelrute, deren Bewegungen in der Hand des Zauberers Schätze anzeigen oder die Zukunft enthüllen soll, mehr mit der Magie als mit der Divination verbunden und hat sich im Abendland weit verbreitet. Sie ist im A. T. verboten, gehörte zur Magie der Ägypter und spielte bei den Chaldäern eine große Rolle [1]).

Die iranische Religion stellt uns mitten in einen Kampf zweier Welten hinein, in den Kampf Ormuzds und Ahrimans, des guten und des bösen Prinzips, der guten und bösen Geister, der guten und bösen Geschöpfe. Wie Ormuzd über eine ungezählte Schar guter Geister herrscht, so gebietet Ahriman über ein entsetzliches Heer von Teufeln, Hexen, Unholden, deren Aufgabe es ist, das Böse in der Welt zu fördern und zu verbreiten. Sollen doch die Magier dem Teufel (Ahriman) geopfert haben. Diese Anbetung des bösen Prinzips ist durch den Schlangenkult der turanischen Völker mit der vorwedischen Überlieferung verknüpft. Wie überall gute Geister (Fravaŝhi, Fervers, ähnlich den akkadischen Geistern, nach dem Avesta die Seelen der Verstorbenen) sind, so hat alles seinen Teufel. Die zahlreichen bösen Geister im Avesta sind nicht nur ein Gebilde der zarathustrischen Lehre vom Bösen, sondern Reste eines primitiven Glaubens der Iranier. Zarathustra ist ein abgesagter Feind der Zauberei. Um die Teufel fern zu halten, sind tägliche Reinigungen und Opfer, Gebete und Beschwörungen nötig. Bei allen Zeremonien gehen den Opferliedern Beschwörungen, Gebete und Bekenntnisse zur Seite. Waschungen (Ochsen-, Kuhharn), Besprengung mit Wasser, Zaubertränke,

---

1) Lenormant l. c. 13. 227. 232 ff. La divination et la science des présages chez les Chaldéens. Paris 1875 p. 27 ss. Meyer, Aberglaube S. 66 ff.

Büßungen sollen den Teufel austreiben und von Krankheit und Übel befreien[1]). Der Formel: „Ich sage mich los vom Teufel" folgt die Formel: „Ich bekenne mich als Mazdagläubigen". Das Vendidad (vî-daêva-dâta = gegen die Teufel gegeben) ist das Buch der Reinigungen.

Griechen und Römer sind durch Zeichendeuterei, Traumdeuterei, Wahrsagerei, Auspicien, Augurien, Zauberei, Nekromantie bekannt. Die Orakel der Griechen hatten einen Weltruhm erlangt. Im 6. Jahrhundert durchzogen gottbegeisterte Propheten Griechenland und bereiteten die griechische Weisheit vor. Die Inspiration lag aber nahe neben der Zauberwirkung. Während bei Homer *δαίμων* noch promiscue mit *θεός* gebraucht wird und die zauberischen Wirkungen auf die Götter zurückgeführt oder nur dem gesprochenen Wort[2]) solche beigelegt wurden, werden später die Dämonen immer mehr zu Geistern, zu bösen Geistern herabgesetzt. Krankhafte Erscheinungen, besonders epileptische Zufälle, Geistesstörungen und Tobsucht gelten als Wirkungen der Dämonen. Wie aber die Dämonen und die Götter Krankheiten (und Verwandlungen) anzaubern konnten, so konnten sie auch wieder davon heilen, entzaubern. Zaubern und Heilen lagen damals noch im Begriff *θεραπεύειν*. Wohl hatte schon Hippokrates (400) die Ansicht verteidigt, daß die Epilepsie nicht von Dämonen herrühre, sondern eine Krankheit sei wie andere auch, und später Lucian alle diese Zauberkünste verspottet, aber dennoch blühten sie üppig fort. Der Seher oder Winkelpriester muß aus den Symptomen der Krankheiten schließen: welche Gottheit durch Opfer versöhnt werden muß, oder wer der besondere Dämon ist, der im Menschen seine Wohnung aufgeschlagen hat und durch die Mittel magischer Beschwörung, durch geheimnisvolle

1) Chantepie a. a. O. II, 181 ff.

2) Lehmann a. a. O. S. 47. So für alle europäischen Völker S. 55.

Formeln und andere magische Dinge gebannt und ausgetrieben werden muß (Tempelschlaf). Die Griechen waren zwar der Ansicht, daß ihre Zauberei persischer oder ägyptischer Herkunft sei, doch wurden auch manche einheimische Elemente darin aufbewahrt. Sie kannten die Besprechung von Krankheiten, den Liebeszauber, das böse Auge, Wettermacher u. a. Als Hauptmagier galt Hermes. Sein Stab war ursprünglich ein Ast oder eine Gerte, eine Wünschelrute, die der Glückspender führt und sogar alles in Gold verwandeln kann. Er galt als Zauberstab und wurde den Toten als Amulett mit ins Grab gegeben. Die Weihe der Götterbilder galt als eine magische Zeremonie. Von den Idolen erwartete man, wie bei andern Völkern, magische Wirkungen [1]). Blieben diese aus, so wurde nicht selten das Idol selbst gestraft, geprügelt oder weggeworfen, wie es heute der Neger mit seinem Fetisch macht, und wie bei manchen Völkern die Wahrsager hart gestraft werden, wenn sie drei- oder mehrmal unrichtig prophezeit hatten. Manchen Philosophen, wie Plato, war die Ansicht zuwider, als könne man die Götter durch Zauberkünste menschlichen Zwecken dienstbar machen; sie konnten sich aber von dem zauberischen Mysterienwesen doch nicht ganz frei machen. Auch die höchste Kultur hinderte das Zauberwesen nicht und gestattete dem fremden Aberglauben Eingang. Die thessalischen Hexen konnten Luftfahrten machen wie die Hexen des Mittelalters (Hekate).

Bei den Römern hatte das Zwölftafelgesetz Strafen gegen die Magie festgesetzt. Trotzdem hat sich dieselbe nicht nur erhalten, sondern wurde infolge fremder Einflüsse immer mächtiger. Zur Kaiserzeit hatte die Wundersucht und Zauberei ihren höchsten Stand erreicht. Alle möglichen Beschwörungen

---

1) Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg 1899 S. 8. 16 ff. 116 ff.

und Zaubermittel kamen in Gebrauch, sowohl zur Abwehr von Übeln als zur Erlangung von Gütern oder zur Schädigung von Feinden. Wunderthäter, Wahrsager und Gaukler durchzogen das Land. Die Chaldäer gewannen mit Berechnung der Konstellationen und der Stellung der Nativitäten Geld und Einfluß. Das Einschreiten gegen diese mathematici s. genethliaci und die Warnungen vor ihren Betrügereien verfehlten ihren Zweck [1]).

Wie sehr sie sich aber bewußt waren, daß die Zauberei etwas Verbotenes und Unheimliches sei, beweist die Thatsache, daß sich noch Apulejus gegen den Verdacht der Magie verteidigen mußte und Philostratus seinen Helden Apollonius, der Exorcismen vornahm, die mit den neutestamentlichen Teufelaustreibungen eine große Ähnlichkeit hatten, gegen den Vorwurf, als ob er ein Magier, Zauberer sei, sicher zu stellen sucht. Celsus will durch einen solchen Vorwurf Christus und seine Wunder verächtlich machen, zumal da er an Ägypten erinnert, welches auch dem Origenes als die Heimat der ältesten und unterrichtetsten Zauberer galt. Dazu kommt, daß der Neupythagoreismus und Neuplatonismus sich der Sache bemächtigte und die Zauberei kunstgerecht ausbildete. Diese Richtung schloß einen Bund mit der Magie und der Mantik, indem sie die Wirklichkeit und Möglichkeit geheimer Kräfte in der Natur wie in der menschlichen Seele annahm und die Magie aus dem Zusammenhange aller Dinge unter sich und aus sympathischen Einwirkungen erklärte.

Das Christentum, welches sich unter der wundersüch-

1) Vgl. Pauly, Real-Encyklopädie für das klassische Altertum Art. Magie. Heim, Incantamenta magica graeca latina (Jahrb. f. klass. Phil. XIX, Suppl. 1893). Ein Verzeichnis der Zauberpapyri mit Litteratur giebt Häberlin, Centralblatt für das gesammte Bibliothekwesen 1897. Dieterich, Abraxas. Leipzig 1891. Jahrb. XVI. Suppl. 1888. Denkschriften der Wiener Akad., phil.-histor. Kl. XXXVI, 1888. XLII, 1893.

tigen und zauberfreundlichen griechisch-römischen Gesellschaft ein Recht zu erkämpfen hatte, konnte einerseits diese Verirrungen nur als Wirkungen desselben Geistes betrachten, welcher im ganzen widergöttlichen Heidentum wirkte, mußte aber andererseits selbst durch Beschwörungen den dämonischen Widerstand zu brechen suchen. Der scharfe Gegensatz des durch die Offenbarung erkannten und geglaubten wahren Gottes zu den heidnischen Göttern war schon im A. T. ausgesprochen, der Kampf Christi gegen den Herrscher dieser Welt, den Teufel, im N. T. dargestellt. Die heidnischen Götter werden mit den Dämonen identifiziert (Baruch 4, 7. Ps. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17. Is. 65, 11. 13, 21; 34, 14. Apg. 16, 16. 1 Kor. 10, 20 f. Apok. 9, 20). Die Juden nannten den Obersten der Teufel mit dem Namen eines Götzen Belzebub, Beliar, Belier oder Belias [1]). Die Dämonenlehre ist in den späteren Büchern (Tobias, Daniel) wohl im Anschluß an die persisch-chaldäische Lehre zu Grund gelegt, in jüdischer apokrypher Litteratur sehr ausgebildet und in den synoptischen Evangelien bei den Besessenen als bekannt vorausgesetzt. Der Teufel und seine Engel, für welche das ewige Feuer bereitet ist, suchen die Menschen in Unglaube und Sünde zu stürzen. Hand in Hand mit dem Abscheu vor dem Götzendienst geht die scharfe Verurteilung der Zauberei im A. T., wie sie bei den Ägyptern, Chaldäern und Assyriern getrieben wurde. Das Gesetz belegte die Zauberin und den Zauberer mit der Todesstrafe (Lev. 20, 27. Deut. 18, 10) [2]). Die Zauberer und Wahrsager werden „Weise“ genannt (*σοφοί, φαρμακοί, μάγοι, φιλόσοφοι, ἐπαοιδοί* Mich.

1) Scholz, Götzendienst S. 28. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Leipzig 1898. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900. Borchert, Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Freiburg 1900.

2) Scholz a. a. O. S. 69 ff.

5, 11). Sie verstanden durch magische Knoten [1]) zu fesseln oder zu bannen, Schlangen zu beschwören, Träume zu deuten, Wetter zu machen usw. Kein Bannsprecher sollte im Volk Israel geduldet werden (Deut. 18, 11).

Die Väter und Konzilien verurteilten demgemäß alle Arten der Zauberei als heidnischen Aberglauben und Götzendienst. Dies zeigt schon die Lehre der Apostel um die Wende des ersten Jahrhunderts. Sie ermahnt den Gläubigen: Treibe nicht Magie noch Zauberei (2, 2), werde kein Zeichendeuter noch Beschwörer, noch Astrolog, noch Entzauberer, noch schaue den Handlungen solcher zu, denn aus alledem entsteht Abgötterei (3, 4). Unter den Sünden, die zum Todesweg führen, stehen auch Götzendienst, Magie und Zauberei (5, 1). Die Apologeten und Väter leiten den Götzendienst aus der Bosheit der Dämonen ab und werden nicht müde, vor diesem Dämonendienst zu warnen [2]). Dies war um so notwendiger als durch die Gnostiker dieser Unfug auch in kirchliche Kreise verpflanzt werden wollte. Die Gnostiker werden als Goeten und Magier (Simon Magus, Marcus) bezeichnet. Während sie sich auf die Inspiration durch die „höchste Macht“ im Himmel, den Anführer der himmlischen Heerscharen beriefen, wurden sie von den Vätern eines Bundes mit Satan und Azalel beschuldigt. Was Celsus den Christen vorwirft, das stammt aus diesem Grenzgebiet, wo Heidnisches und Jüdisches mit Christlichem gemischt wird. Die Worte passen besser auf Simon Magus als auf einen christlichen Propheten. Der

1) Vgl. zu den magischen Knoten bei den Chaldäern Lenormant, Magie S. 38. 58. Im Mittelalter glaubte man fest daran, namentlich auch zum Bannen der Krankheiten.

2) Vgl. Weinel a. a. O. S. 9 ff. 113 ff. Clemens von Alexandrien giebt eine Zusammenstellung der heidnischen Wahrsagerei oder des Wahnsinns, in welcher auch die wahrsagenden Ziegen und Raben nicht fehlen (Coh. 2. Tert., Apol. 23).

Geist von oben antwortet weder wie ein Orakelgott auf bestimmte Fragen, noch in geschwätziger Weise. Auch die Rede und Ekstase der Montanisten stammen nicht von Gott, denn ihr Prophet ist im Besitz eines Geistes, der ihn zwingt.

Aber trotz allem erhielt sich bei vielen Christen der Aberglaube und der Gebrauch der heidnischen Zauberei. „Da kommen viele“, sagt Chrysostomus[1]), „die dich in schwerer Krankheit drängen, du sollest das Übel vertreiben durch Zaubersprüche, durch Amulette u. dgl. Götzendienerisches. Ein anderer verliert sein Geld. Man giebt ihm den Rat, die Wahrsager zu befragen. Er aber will aus Gottesfurcht das Geld lieber gar nicht mehr bekommen, als ein Gebot Gottes übertreten. Der Teufel hat dich betrübt durch den Raub deiner Güter: betrübe du ihn dadurch, daß du Gott dafür dankst! Mache ihm keine Freude! Das würdest du aber thun, wenn du dich an Zauberer wendest. Dankst du aber Gott, so bereitest du dem bösen Feinde argen Verdruß. Und was geschieht weiter? Wendest du dich an die Wahrsager, so bekommst du doch dein Eigentum nicht wieder, denn sie können ja darum nicht wissen; sollten sie aber doch vielleicht einmal zufällig das Richtige treffen, so erleidest du Schaden an deiner Seele. . Denn weiß einmal der Teufel, daß dein Herz am irdischen Gute hängt und daß du um dessentwillen sogar Gott verleugnest, dann giebt er dir dein Geld zurück, auf daß er wieder Gelegenheit habe, dich zu schädigen. Wenn übrigens aber auch die Wahrsager euch Aufschluß geben, so ist das eigentlich kein Wunder. Der Teufel ist unkörperlich, er geht überall umher. Er ist es, der die Diebe ausrüstet; denn ohne seine Hilfe geht das nicht; wenn er nun die Diebe zu ihren Werken ausrüstet, dann weiß er wohl auch, wohin sie das gestohlene Gut bringen“ [2]).

1) In I. ep. ad Thessal. H. 3, 55. In II ep. ad Tim. H. 8, 4.

2) Die Hilfe der Wahrsager um die Diebe ausfindig zu machen,

Am meisten beschäftigt sich Augustinus mit der Zauberei und Wahrsagerei, weil er nicht nur den Unfug der Gaukler und Mathematiker aus eigener Erfahrung kannte, sondern auch die religiöse Wendung der Zauberei im Neuplatonismus und ihre gefährliche Wirkungen für den Glauben kennen gelernt hatte [1]). Er giebt auch eine ganz vernünftige Anweisung zur Unterscheidung zwischen Heilmittel und Zaubermittel. Die innere Anwendung von Heilmitteln sei selbstverständlich, die äußere dagegen sei verschieden zu beurteilen. So sei es z. B. abergläubisch, ein Kraut an den Hals zu hängen, um Bauchschmerzen zu vertreiben. Wo jedoch Bezauberungen, Beschwörungen und Zauberzeichen nicht angewendet werden, da sei es mindestens zweifelhaft, ob die an die zu heilenden Körperteile angebundene oder sonstwie mit denselben verbundene Sache durch natürliche Kräfte wirke, oder ob die Wirkung von irgend welchem bedeutungsvollen Verhältnisse herkomme. Im ersten Falle stehe die Anwendung frei, im letzteren sei aber Vorsicht nötig. Wenn aber die wirksame Kraft ganz verborgen sei, so komme es darauf an, ob etwas nur zur Heilung und Mäßigung der Körper in der Medizin und Landwirtschaft diene [2]). Ganz zu vermeiden und zu verabscheuen sind aber die eigentlichen Zaubermittel, welche der Teufel gelehrt hat und zur Förderung des Bösen namentlich durch diejenigen anwenden läßt, welche mit ihm einen Bund geschlossen haben [3]).

---

wurde oft in Anspruch genommen. Noch Thomas bezeichnet das Nennen der Diebe und Räuber als die Hauptsache (C. Gent. III, 106, 3).

1) De civ. Dei X, 9: Incantationes et carmina nefariae curiositatis arte compositae, quam vel magiam vel detestabiliore nomine goetiam vel honorabiliore theurgiam vocant. Vgl. das 4. Buch der Philosophumena!

2) De doctrina chr. II, 45.

3) Cf. De doctr. chr. II, 29 sq.: Scientiae, quas homines instituerunt, aliquae superstitionum plenae. Superstitio mathematicorum.

Augustinus anerkennt also einen großen Einfluß der dämonischen Macht, so sehr er andererseits die Thorheit der Zauberei geißelt [1]) und das Vertrauen auf Gott und Christus, den Besieger von Teufel und Hölle zu bestärken sucht.

Es wäre noch vieles von Gregor dem Großen u. a. zu sagen. Ich will nur die Folgerungen erwähnen, welche die Scholastik, besonders Thomas aus dieser Lehre der Väter gezogen hat. Thomas verurteilt selbstverständlich jede Art von Aberglauben, Zauberei und Wahrsagerei, aber er anerkennt den dämonischen Einfluß und den Pakt mit dem Teufel mit Berufung auf Augustinus [2]). Die magischen Künste wenden sich an eine intellektuelle Natur; diese könne aber nicht eine gute sein, denn der Zweck gehe gegen die Tugend. Meistenteils geschehen Ehebrüche, Diebstähle, Mordthaten und anderes dergleichen. Deshalb werden diejenigen, welche sich dieser Künste bedienen „Übelthäter" (malefici) genannt.

Der Synoden, welche sich mit der Zauberei und Wahrsagerei befaßten, sind unzählige. Schon die Synode von Elvira (306) bestimmt c. 6: Wenn jemand durch Zauberkünste

---

Observatio siderum ad cognoscendum vitae seriem vana. Cur repudianda genethliacorum scientia. Societas et pactum cum daemonibus in superstitioso rerum usu. De civ. Dei VIII, 19. 20. 21. XXI, 6. 14. Conf. IV, 3. De Gen. ad litt. II, 17. Ep. ad Januar. 53, 38.

1) Meyer, Der Aberglaube S. 27 lobt den schweizerischen Prediger B. Anhorn, der im 17. Jahrh. den Satz Cicero's, daß unter den nemlichen Konstellationen geborene Leute doch oft ganz verschiedene Temperamente und Schicksale hätten, auf das schlagendste bewiesen habe, indem er ihn auf Esau und Jakob anwandte. Dieselbe Anwendung hatte aber schon Augustinus gemacht (De doctr. chr. II, 22, 33. Cf. Cicero, De div. II, 43).

2) S. th. 2, 2 q. 92 a. 2. 4. 6. Opusc. 25, 4 sq. C. Gent. III, 84 sq. 104. 106. De divinatione 2, 2 q. 95. Vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Freiburg 1894. VIII, 490 ff. Vgl. auch Cäsarius von Heisterbach und Thomas von Chantimpré.

einen andern tötet, so soll er, weil er es ohne Götzendienst nicht vollbringen konnte, bis zum Ende ausgeschlossen bleiben. Die Synode von Ancyra (314) verordnet c. 24: diejenigen, welche wahrsagen und den Gewohnheiten der Heiden folgen oder Leute (Zauberer) in ihr Haus aufnehmen behufs der Entdeckung von Zaubermitteln oder zum Zwecke von Sühnungen, diese sollen dem Kanon der 5 Jahre unterliegen in den bestimmten Stufen dreijähriger substratio und zweijährigen Gebetes ohne Opfer. Das Trullanum (692) verbietet c. 61 die Befragung eines Wahrsagers, um die Zukunft zu erfahren, das Herumführen von Bären [1]) und ähnlicher Tiere zum Schaden der Einfältigen, das Schicksaldeuten, Nativitätstellen, Wolkenvertreiben, Amuletteverteilen u. dgl. Auch im Mittelalter mußten die Verbote immer wieder erneuert werden [2]). Die Zauberei wurde auch vom weltlichen Recht unter die Verbrechen gestellt.

Bei aller Verurteilung der Zauberei und trotz eindringender Warnung vor den Gaukeleien und Betrügereien der Zauberer, wie solche sich namentlich bei Hippolyt findet, in den Kapitularien Karls des Großen eingeschärft, von Agobard von Lyon, Johannes von Salisbury und einzelnen andern sehr skeptisch begründet wird, blieb doch der Glaube an die dämonische Magie, selbst an den Teufelsbund bestehen [3]). Derselbe erhielt noch eine Förderung durch die Einwirkung des

---

1) Vgl. hierüber Meyer a. a. O. S. 252.

2) Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts. Leipzig 1897. VI, 395 ff. (Canon Episcopi). Agobard schrieb 818 contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis.

3) Es ist aber unrichtig, daß die Kirche den Glauben an einen Teufelsbund zu einem Dogma machte und jeden Zweifel daran verfolgte (Lehmann a. a. O. S. 5 f.). In den päpstlichen Erlassen sind diese Dinge, die schon Augustinus darstellte, angeführt, wie sie berichtet worden sind, aber nicht sanktioniert oder dogmatisiert. Nur der Glaube an den Einfluß der Dämonen ist dogmatisch.

germanischen Heidentums und durch die Wiederlebung des antiken Heidentums seitens der Araber und der Humanisten. Wie zur Zeit der alten Häresien mischte sich dieser Aberglaube mit den häretischen Irrtümern und wurde dadurch desto verdächtiger. Daraus erklärt sich wenigstens einigermaßen, daß mit dem ausgehenden Mittelalter die Zauberei und der Zauberglaube im Hexenwesen einen größeren Umfang annahm und kirchliche und weltliche Gesetze dagegen hervorrief. Ebenso begreift es sich, daß besonders in Deutschland bald das Hexenwesen viele Tausende von Opfern forderte. Wenn vom christlichen Standpunkt aus die heidnischen Götter als Dämonen erscheinen, wenn in religiös hoch aufgeregten Zeiten wie im Reformationszeitalter der Gegensatz zwischen Gott und Teufel einen religiösen und volkstümlichen Charakter annimmt, wenn, wie nach dem 30jährigen Krieg, das Elend und die sittliche Verkommenheit den höchsten Grad erreicht, so konnte es sich dem gemeinen Verstand nahe legen, daß alle Mächte der Hölle losgelassen seien. Uns freilich scheint es unbegreiflich, wie man die den Hexen aufgebürdeten Absurditäten in gebildeten theologischen und juristischen Kreisen blindlings glauben konnte, ohne einen sicheren Erfahrungsbeweis zu besitzen, und durch ausgesuchte Folter erpreßte Geständnisse selbst gegen den Augenschein und den gesunden Verstand als ausreichende Beweismittel für die grausame Hinrichtung anzusehen vermochte [1]. Stand und Konfession und Geschlecht machten keinen Unterschied. Wie Roger Bacon und Albertus Magnus der Zauberei verdächtigt worden sind, so erging es Leo III, Benedikt IX, Silvester II, Gregor VI, Clemens V, Johann XXII. Die Helden der Renaissance entgingen dem Verdacht ebenso wenig

1) Vgl. zur Litteratur: Janssen-Pastor, a. a. O. VIII, 494—694. Duhr, Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen Köln 1900. Meyer a. a. O. S. 235 ff.

(Reuchlin, Cardanus, Theophrastus Paracelsus, Agricola von Nettesheim u. a.). Die Erneuerung des Heidentums und der Kabbala[1]) förderte vielmehr den Aberglauben. Durch Luther und die Reformation wurde der Teufelsglaube und der Hexenwahn noch gesteigert[2]). Durch ihn kam der Teufelsspuk in die symbolischen Bücher, während das Tridentinum und der römische Katechismus sich davon frei hielten, aber Innocenz VIII, Leo X u. a. denselben als Thatsache anerkannten, ohne eine dogmatische Entscheidung zu geben.

Neben den großen Zauberern gab es eine Menge von Zauberern und Hexen niedereren Ranges, welche nur den Anfang der teuflichen Magie bildeten, aber schwer dafür büßen mußten. Nach dem Glauben der Zeit verfügte trotzdem jede Hexe über wirksame Mittel. Sie konnte durch Liebestränke oder mit Hilfe der Dämonen Liebe in Haß, Haß in Liebe verwandeln, sich an ihren Feinden und den Feinden anderer rächen, Feuersbrünste entzünden, Regen und Hagel machen, an Feld und Vieh Schaden anrichten, selbst den Tod bewirken[3]). Die Entfernungen bestanden für sie nicht, denn sie konnte durch magische Kräfte auf einem Besenstiel oder auf einem dämonischen Tier zum Hexensabbat fliegen und Unheil anstiften wo sie wollte. Auch über die andern Naturgesetze hatte sie Macht. Sie konnte ein Ding in ein anderes, Erde in Gold umwandeln, aber auch Männer in Weiber, Menschen in Tiere. Sie kannte

1) Lehmann a. a. O. S. 110 ff. 151 ff. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. Würzburg 1856. I, 279 ff. Plin. H. n. I, 30, 1: Est et alia Magices factio a Mose etiamnum et Jochabela Judaeis pendens.

2) Janssen a. a. O. VI, 440 ff. 467 f. VIII, 491 ff. 523 ff. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1890. III, 697. 707. Luthers Tischreden in einer neuen Auswahl herausgegeben von Schmidt. Leipzig 1878 S. 194 ff. Dieffenbach, Der Zauberglaube des 16. Jahrh. Mainz 1900.

3) Meyer, Aberglaube S. 109. 245 ff. Über Amulette S. 255 ff.

die verborgensten Dinge und sagte das Zukünftige voraus. Ebenso konnte sie durch Beschwörungen vor Gefahren schützen, durch Amulette und Talismane Menschen und Gegenstände feuer- und diebssicher machen.

Darnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Zauberei und Wahrsagerei eine allgemeine, bis in die Anfänge der Religion und des Menschengeschlechts zurückgehende religiöse Erscheinung sind [1]). Auch dies steht außer Zweifel, daß „so mannigfach und verderblich auch die Betrügerei, der Charlatanismus und die menschliche Leiblichkeit mitgewirkt haben, vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus irgendwie die Einwirkung böser Geister, Dämonen, des Teufels" als dabei mitwirkend angenommen werden muß. Nur wer entweder die Religion überhaupt oder wenigstens den Glauben an die Dämonen und den Teufel als Gebilde der Einbildungskraft (Traum) betrachtet, welches durch den Fortschritt der Wissenschaft und Zivilisation zerstört werden soll, muß auch diesen Zug der Religion in das Reich geistigen Irrtums und psychologischen Wahnes verweisen. Allein an sich ist es schon schwer, eine derartige allgemeine religionsgeschichtliche Erscheinung einfach

1) Cf. Conybeare, Christian Demonology. Jewish Quarterly Review VIII. IX. 1896. 1897. Lehmann a. a. O. S. 8. 55 führt die Zauberei auf Aberglauben zurück, weil sie nicht notwendig den Dämonenglauben voraussetze. Weder Alchemie, noch Astrologie noch die übrigen Auguralwissenschaften seien dämonisch und alle europäischen Völker haben Zauberei getrieben, ohne an Dämonen zu denken. Dies ist aber geschichtlich nicht zutreffend. Die wissenschaftliche (natürliche) Magie führt eben mit Unrecht diesen Namen. „Je weiter unsere Kenntnis dieser und ähnlicher Dinge aus den verschiedenen Teilen der Völkerwelt fortschreitet, desto mehr überzeugt man sich, daß alles Zauberwesen, mag sich auch hier und da Betrug daran geheftet haben, im Grunde auf dem festen Glauben auch der Eingeweihten und Medien an die Möglichkeit dieser übernatürlichen Wirkungen beruht" (Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900. S. 157).

als Fiktion zu streichen, statt Wahres und Falsches zu sondern, Objektives und Subjektives zu scheiden. Wenn überhaupt ein Beweis des sensus communis, ex consensu gentium, statthaft ist, so muß er auch hier anerkannt werden. Der allgemeine Glaube an böse und gute Geister kann nicht lediglich eine Illusion sein. So sehr auch die Ansichten über ihr Wesen und ihre Wirksamkeit, ihr Verhältnis zu Gott und der Natur auseinandergehen, so sichtlich des Herzens Wünsche nach Geld und Gut, nach Glück und Freude, Liebe und Genuß die Triebfedern des dunklen und verderblichen Gewerbes waren und noch sind, so sind doch gemeinsame Voraussetzungen da, welche nicht lediglich aus denselben Rösselsprüngen des Verstandes und denselben Launen der Leidenschaften des Herzens erklärt werden können. Die Ohnmacht gegenüber der Natur, das Verlangen, die Zukunft, das jenseitige Leben kennen zu lernen, die Begierde nach Besitz und Genuß können vielen Aberglauben und Zauberspuk schaffen, setzen aber doch einen gemeinsamen Zug des Herzens und einen allgemeinen Glauben voraus. Daß die Traumbilder auf den primitiven Stufen des Menschen für volle Wirklichkeit genommen werden, wäre noch zu beweisen. Jedenfalls hätte auf den späteren Stufen der Geisterglaube verschwinden müssen.

Sowohl in den Riten (Werk, Wort, Zaubertrank) als in den Mitteln der Magie herrscht prinzipiell Uebereinstimmung. Gewöhnlich unterscheidet man drei Magien: 1. die primitive, (weiße) gebunden an den Kult der Elementargeister, wie er sich bei den Naturvölkern findet und von den Akkadern zu den Chaldäern überging. Doch ist hier schon die schwarze Magie (Nigromantie statt Nekromantie) erkennbar, die Beziehung zu den bösen Geistern, Beschwörung und Verwünschung, nicht Bitte an gute Geister, welche bei der weißen Magie die Regel bildet; 2. theurgische Magie. Diese war namentlich in Ägypten

zu Hause und hat im Neuplatonismus, zum Teil in der Mystik eine Fortsetzung erhalten; 3. die rein diabolische Magie. Sie ist eine Fortsetzung des Kultus der alten Götter, die zu Dämonen degradiert worden sind, und artet dadurch in Teufelskult aus, wie er nicht bloß bei einzelnen Negervölkern und im Muhammedanismus vorkommt, sondern auch dem Hexenglauben nicht fehlte. Die sog. natürliche Magie ist nichts anderes, als die Kenntnis der Geheimnisse der Natur und ihrer Kräfte.

Auch die h. Schrift kennt den Glauben an Dämonen und Besessenheit [1]). Im übrigen betont sie aber den sittlichen Einfluß des Teufels. Nur in einzelnen Stellen ist auch die Einwirkung auf die Natur angedeutet. In der Liturgie der Kirche trat diese Seite mehr hervor wie der Exorcismus bei der Taufe und die Sakramentalien beweisen. Werden diese, wie selbst die Sakramente, von den Gegnern der Kirche oft ins Gebiet des Magischen versetzt, und namentlich Kreuz und Namen Jesu als Hauptzaubermittel der Christen bezeichnet, so kann dieser Vorwurf nur vor dem Mißbrauch warnen (vergl. Urban V über die Agnus Dei), die Sache selbst wird dadurch nicht betroffen. Weder darf man die Macht des Teufels

1) Lehmann a. a. O. 3: „Die Mehrzahl der Gebildeten in protestantischen Ländern wird den Glauben an Dämonen, Gespenster, Spuk u. dgl. für Aberglauben halten . . aber der strenggläubige Katholik stellt sich etwas anders zu dieser Frage". Die kritische protestantische Theologie muß zwar die Geschichtlichkeit der Dämonenaustreibungen durch Jesus und die Apostel anerkennen, sucht sie aber zeitgeschichtlich zu erklären und mit der modernen Medizin psychologisch zu deuten. Vgl. Realencykl. für prot. Theol. und Kirche, Leipzig 1898. IV, 408 ff. Zirngiebel, Zur religiösen Frage, München 1900 S. 14. 44 macht es der Kirche, vor allen der römischen, zum Vorwurf, daß sie gegen die triftigsten Gründe der Wissenschaft und gegen eine wohlberechtigte Skepsis auktoritativ den Hexenglauben und Teufelsspuk, die Stigmatisationen, abgeschmackte Wundergeschichten, Wunderkuren, Marienerscheinungen, Amulete usw. aufrecht erhalte.

und der Dämonen als eine unbeschränkte und selbständige, die Natur= und ihre Kräfte beherrschende sich vorstellen noch den Sakramentalien eine aus sich wirkende unfehlbare Kraft beilegen. Auch wenn man die Wirksamkeit des Bittgebets bis zum Zwang auf Gott steigert, macht man sich des Exzesses der Theurgie schuldig (Heilsarmee).

Unzweifelhaft waren die früheren Generationen in diesen Dingen zu leichtgläubig, aber die heutige Generation ist zu skeptisch und ungläubig. Wir werden vom heutigen Stand=punkt der Naturwissenschaft und Medizin viele Meinungen der gebildeten und ungebildeten Welt der vorangegangenen Jahr=hunderte als Aberglauben und die daraus entspringenden Handlungen als Zauberei erklären müssen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß auch die heutige Wissenschaft vor den Geheimnissen der Natur noch ratlos dasteht. Die notwendigen Gesetze und ewigen Kräfte der Natur reichen nicht einmal da=zu aus, die Weltmechanik lückenlos zu erklären, geschweige denn die Probleme des Geistes und Herzens zu lösen. Man kann es daher nicht von vornherein für unmöglich halten, daß auch Geister, gute und böse, einen Einfluß ausüben können. Nur versteht sich die Beschränkung auf die Benützung von Naturkräften um so mehr von selbst als auch Gott durch sie wirksam ist. Wenn der Glaube, daß der Teufel die Elemente verderben, die Früchte schädigen, Hagel und Unwetter machen könne, sich bei den Vätern und Theologen findet [1]), ja es als „Weltglaube" bezeichnet wird, daß ein Priester Regen machen könne, so wird man doch nicht vergessen dürfen, daß die Vor=sehung Sache Gottes ist. Die Hilfe der bösen Geister bei der Zauberei ist jedenfalls mehr Einbildung und Betrug als

1) Vgl. dagegen die Synode von Braga 563 c. 8 (Hefele, Konzilien=gesch. 2. A. III, 17).



Wirklichkeit und der „Teufelsbund" und „Teufelskult" widerstrebt so sehr dem geistigen Charakter der Kontrahenten, daß man an seiner Möglichkeit auch dann noch zweifeln müßte, wenn irgend welche Thatsachen, nicht bloße Geständnisse und Phantasien für ihn vorliegen würden [1]).

Die moderne Wissenschaft hat aber nicht nur den religiösen Glauben an Geister, Dämonen, Teufel rein psychologisch zu deuten gesucht, sondern sie hat auch viele der wunderbaren Zauberwirkungen wirklich erklärt. Es läßt sich nicht bestreiten, daß schon die Vorstellung, ja das unbewußte Seelenleben auf Haltung und Bewegung des Körpers einen großen Einfluß ausübt, daß der Hypnotismus, Somnambulismus, Mesmerismus, Spiritismus durch die Lehre von der Suggestion, vom Hellsehen, Fernsehen, Gedankenlesen, Gedankenübertragung (Telepathie) usw. ein großes neues Gebiet eröffnet haben. Heilungen und Wahrsagerei erscheinen

1) Wenn Oswald, Angelologie das ist die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der katholischen Kirche. 2. A. Paderborn 1889 S. 198 nicht nur die Ansicht, daß der Teufel gegen entsprechendes Entgelt einzelnen Menschen ganz oder teilweise seine Macht, andern zu schaden, zur Verfügung stelle, für möglich hält, sondern auch den teuflischen Pakt nicht füglich in Abrede zu stellen wagt, weil die Dokumente, selbst mit Namensunterschrift versehene Vertragsurkunden, dafür zeugen, so wäre eine genauere diplomatisch-kritische Untersuchung sehr zu empfehlen. Nur die Hexerei im engeren Sinne, die Stregonie, nämlich den geschlechtlichen Verkehr mit dem Satan, ist er geneigt, für unmöglich und darum für unwirklich zu halten! Heinrich, Dogmatische Theologie. Mainz 1884. V, 817 meint, ein solcher „Vertrag" habe keinen Rechtsbestand, weil er unsittlich sei! Bekanntlich nahm man an, daß der Satan seine Versprechungen nicht halte und seine Getreuen absichtlich arm lasse, um sie stets zu neuen Sünden zu verleiten. Vorsichtiger ist Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. Freiburg 1878. II, 680 f., doch rät er, lieber etwas zu viel als zu wenig zu glauben. Strenger urteilt Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878 S. 339 ff. W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, Thatsachen, Täuschungen und Theorien. 2. A. Paderborn 1885. S. 66 ff.

in einem neuen Licht. Die betäubenden und berauschenden Mittel, der Lärm der Musik und des Geschreis wirkt bei den Zauberern ansteckend und heilend auf die Kranken. Manche Menschen, Medien, besonders hysterische Personen sind ganz besonders geeignet, wunderbare Kuren oder auch schädliche Einflüsse (böser Blick) zu bewirken. Daraus begreifen sich nicht nur viele sympathische Kuren [1]), sondern auch manche Erscheinungen im Leben der Ekstatischen und Heiligen. Daß man wie die Wunder von Lourdes, so auch die Wunder Christi und der Apostel dadurch erklären wollte, ist bekannt. Wollte man aber auch zugeben, daß bei einzelnen Besessenen epileptische Zufälle Begleiterscheinungen gewesen seien und einzelne Heilungen mittelst Suggestion (Glaube) erklärt werden können, so wäre damit nur zugestanden, daß Jesus auch natürliche Mittel zum wunderbaren Erfolg verwenden konnte, aber nicht das ganze außerordentliche Wirken, die plötzliche Heilung durch das bloße Wort selbst bei langjährigen Kranken, bei Toten erklärt [2]). Zudem vermögen auch die modernen Mystiker, wie Herchenbach, Perty, du Prel [3]) u. a. durch Verweisung auf das Nachtbewußtsein, das Ueberschreiten der psychophysischen Schwelle im Traum und in ekstatischen Zuständen nur Hypothesen aufzustellen, welche gegenüber dem klaren Denken des Selbstbewußtseins schwer standhalten können [4]).

---

1) Vgl. Lehmann a. a. O. S. 467 ff. über Fremdensuggestion und Autosuggestion.

2) Schlathölter, Pfarrer in Moberly (Missouri), Der Hypnotismus erklärt. 1900. Vgl. Nat. u. Off. 1900 S. 219 ff.

3) Die Philosophie der Mystik. Leipzig 1885. Die Magie als Naturwissenschaft 1890. Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften 1894.

4) Du Prel, Entdeckung II, 282: Der animalische Magnetismus ist also der Schlüssel zur Magie und zwar — weil psycho-magnetische Kraft — sowohl zur weißen als zur schwarzen Magie; Philosophie S. 399: der Somnambulismus ist der gemeinschaftliche Differenzpunkt

Eines aber haben allerdings diese neuen Untersuchungen über das „Unbewußte" erreicht. Wir dürfen nicht leicht zu einer übernatürlichen Ursache in solchen Dingen unsere Zuflucht nehmen. Hat die Wissenschaft gezeigt, daß vieles natürlich zu erklären ist, so darf man nicht zweifeln, daß auch noch Weiteres natürlich erklärt werden wird [1]).

Man kann freilich hierin den Skeptizismus zu weit treiben, aber dies schadet weniger als die Begünstigung des Aberglaubens. Wenn auch sehr vieles aus der Geschichte der Zauberei als Wirkung des Aberglaubens zu betrachten ist und ähnliche Handlungen, wie die Wunder des Moses und die Zauberstücke der ägyptischen Zauberer je nach dem Standpunkt sehr verschieden erklärt werden, so ist der Unterschied zwischen Wunder und Zauberei doch nicht rein subjektiv und arbiträr, und ist nicht alle Zauberei mehr oder weniger Aberglaube, d. h. Täuschung.

Man hat sich vielfach gewundert, warum in der modernen Gesellschaft, welche dem Christentum und der Kirche feindlich gesinnt ist, nicht bloß der Okkultismus in allen seinen Formen, sondern auch der Spiritismus, Buddhismus, die Theosophie und anderes orientalisches Gewächs Anklang, zum Teil große Verbreitung finden konnten. Der psychologische Grund kann

---

zwischen schwarzer und weißer Magie, 524. Vgl. Janssen a. a. O. VIII, 535.

1) Schneider a. a. O. S. 116 ff. L'Université cath. 1900. N. 2—3 wird bei der Besprechung des Hypnotismus bemerkt, daß die französischen Ärzte das Tischrücken, die Schwebungen, das Gedankenlesen, Fernsehen, Fernteilen natürlich durch ein Nervenfluidum erklären. Vgl. auch Lehmann a. a. O. S. 374 ff. Daselbst wird S. 470 ff. eine Schrift eines Arztes: Héliot, Le diable dans l'hypnostisme. Rouen 1899 besprochen. Derselbe sei früher anderer Ansicht gewesen, habe sich aber als Sachverständiger bei Untersuchungen über possessio und obsessio eines andern überzeugt. Es gebe zwar einen vom Übernatürlichen freien Hypnotismus, aber dieser sei unvollständig. Der Hypnotismus sei an sich schlecht.

nur in dem religiösen Bedürfnis gesucht werden, welches selbst diejenigen, welche mit dem kirchlichen Glauben gebrochen haben, irgendwie zu befriedigen suchen. Der Spiritismus hat nicht so fast durch den vorgeblichen Beweis der Unsterblichkeit der Seele gegenüber der materialistischen Naturwissenschaft, als durch den Verkehr mit den Geistern, welche alle gut sind oder werden können (Reinkarnation) und keine Hölle kennen (Davis, Kardec), seine Erfolge errungen. Ich glaube zwar nicht, daß, wer das Bedürfnis hat, selbständig zu denken, sich aber nicht vollständig vom Autoritätsglauben loszureißen vermag, im Spiritismus eine mächtige Stütze finde, so daß der Spiritismus eine Zukunft für sich hätte[1]), denn die religiösen Sätze, welche die Spiritisten von den Geistern diktiert bekommen, sind doch zu nichtssagend und sinnlos, und die Entlarvung der Medien macht ihn äußerst verdächtig, aber zu bestreiten ist nicht, daß im Spiritismus wie in der Zauberei nicht nur ein religiöses und damit auch ein psychologisches Bedürfnis seine Befriedigung sucht, sondern auch ein Postulat einer jenseitigen Geisterwelt zum Ausdruck kommt. Wie sich Natur und Geschichte ohne den Schöpfer nicht erklären lassen, so fordert die Geschichte des Guten und Bösen eine untergeordnete Geisterwelt. „So verschieden, so entgegengesetzt, selbst im Ziel und Prinzip, Religion und Magie auch immer sein mögen, so haben sie doch gemeinsame Züge. Beide glauben an unsichtbare Mächte, an wirksame Formeln, welche diese verborgenen Kräfte in Thätigkeit setzen; eine wie die andere glaubt an einen wirklichen Verkehr mit einer Welt, die mit der unsrigen nichts gemein hat. Die Magie ist von der Religion verschieden, streift aber an dieselbe“ [2]). Eine Art unschuldigen Zaubers hält sich außen am Saume der Religion, in der Legende

1) Lehmann a. a. O. S. 244. 456 f.
2) Broglie-Piat, Rel. u. Kritik. Reg. 1900. S. 21. 23. 28. 59 ff. 242 ff.

der Heiligen, selbst an der Seite des Kultus. Aber das wirkliche Ideale, die lebendige Vollkommenheit unterscheidet die Religion von Philosophie und Kunst, aber auch von Magie und Aberglauben. Der Gott des Glaubens und die Götter und Geister des Heidentums und der Magie sind durch das Ideale, das vollkommen Absolute und Gute, von einander geschieden. Dieses kann keine Illusion sein, wenn anders nicht das gesamte Denken und Wollen des Menschen auf Abwege geraten ist und alles in Finsternis und Verzweiflung enden soll. Aber gern hängt sich an den Glauben etwas Aberglaube, verbindet sich mit dem Uebersinnlichen etwas Magisches, wenn Geist und Herz des Menschen der eigenen Leitung überlassen bleiben. Sind auch in allen Religionen gemeinsame Grundzüge, so kann doch nur eine die richtige Fassung und die volle Wahrheit geben.

2.

Die oligarchischen Tendenzen des Kardinalkollegs bis Bonifaz VIII.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

In Nr. 4 der Theologischen Litteraturzeitung, Jhrgg. 1898, rezensierte Prof. K. Wenck in Marburg mein Buch „Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII". Ich antwortete vorläufig darauf in Nr. 7 desselben Organs und kündigte im Zusammenhang damit an, daß ich über die gemachten weiteren Ausstellungen an einem anderen Orte mich eingehender verbreiten werde. Das geschah dann in dieser Quartalschrift 1898, LXXX, 596 ff. unter der Aufschrift: Zur Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII. Ich konnte mein Urteil auf Grund dieser gesamten Replik dahin abgeben, daß die Rezension von W. viele Un-

richtigkeiten enthalte und wenig objektiv gehalten sei. Daß dieses Urteil wirklich nicht grundlos war, ergiebt sich namentlich daraus, daß W. in Nr. 7 der Theol. Litteraturzeitung im Anschluß an meine dortige vorläufige Erwiederung zwar erklärte, daß er nach dem Vorliegenden schlechterdings nicht in weitere wissenschaftliche Erörterung mit mir eintreten könne, daß er sich jetzt aber nichtsdestoweniger zu einer eingehenden Antwort auf meine Ausführungen in der Quartalschrift genötigt fühlte. Dieselbe ist erschienen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1900, Nr. 2, S. 139—175. Ich muß nun auch gegenüber dieser neuen Enuntiation bei meinem alten Urteil bleiben, daß W. vielfach unrichtige Anschauungen über das Kardinalkolleg im Mittelalter hat und daß es ihm stark an der nötigen Objektivität des Urteils gegenüber meinem Buch und gegenüber diesem kirchlichen Institut selber mangelt. Das sollen die folgenden Ausführungen eingehend beweisen, denen ich die Ueberschrift gebe: Die oligarchischen Tendenzen des Kardinalkollegs bis Bonifaz VIII. Darin nämlich soll der Schwer- und Mittelpunkt der folgenden Erörterungen liegen, wie auch W. für die seinigen den Nachweis des stetigen Fortschritts der oligarchischen Tendenzen des Kardininalkollegs seit dem 12. Jahrhundert als Schwerpunkt statuiert (S. 166). Ich verspreche mir aus der Untersuchung neben der Wiederlegung von W., oder eben aus der Widerlegung Nutzen für die Forschung über das mittelalterliche Kardinalkolleg im allgemeinen und besonderen.

Indem ich eine Reihe von Punkten, auf denen W. teils vollständig, teils so gut wie vollständig den Rückzug angetreten hat, übergehe, wende ich mich sofort jenen zu, an denen er dafür um so hartnäckiger festhält.

1. Er meint, daß wer die Thätigkeit der Kardinäle im 12. und 13. Jahrhundert nicht nur äußerlich schildern wollte,

keine Mühe scheuen durfte, um vorzuführen, aus welchen Kreisen damals die Mitglieder des hohen Senats, der mit dem Papste die Kirche regierte, hervorgingen und welche Geistesrichtung unter ihnen die herrschende war. Diese aber war nach Gerhoh von Reichersberg und Roger Baco die juristische. Nach deren Äußerungen dürfe man sich unzweifelhaft vorstellen, daß ein großer Teil der Kardinäle ganz von juristischem Geiste durchdrungen war und den religiösen, den theologischen Fragen gleichgiltig gegenüberstand. Dieser Gegensatz trete uns in einzelnen Päpsten lebendig vor Augen, in den Theologen Cölestin V und Benedikt XI einerseits, in den Juristen Bonifaz VIII und Klemens V andererseits (S. 140).

Grundlage für diese allgemein hingeworfenen Sätze ist, wie die Citate besagen, Döllinger (Janus), Der Papst und das Konzil, dieses vielfach mehr pikant, oder richtiger mehr giftig, als wissenschaftlich geschriebene Buch, dieses Arsenal für alle Angriffe auf die katholische Kirche. Es ist nämlich unwissenschaftlich und verwerflich, ganz nach Belieben die subjektivsten Quellen nur zur Charakterisierung einer Zeit zu verwenden, „scharfe Ausdrücke der Prediger, wie die maßlosen Beschuldigungen der Gravaminalitteratur“ [1]). Über die Maßlosigkeit Gerhohs nun wie im allgemeinen, so besonders in seiner Kritik der Kurie existiert nicht der geringste Zweifel [2]). Nicht weniger maßlos war Roger Bacon. Von ihm sagt ein für W. gewiß unverdächtiger Autor: „An einer anderen Stelle klagt er (Bacon), durch die Spitzfindigkeiten der weltlichen

1) H. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts (Röm. Qschft. 4. Supplementheft) 1896. 9.

2) G. Hüffer, Studien zu Bernhard von Clairvaux. Hist. Jahrb. 1885. VI, 249. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 6. Aufl. 1893 f. II, 309.

Juristen werde die ganze Kirche verdorben; leidenschaftlich und zu Übertreibungen geneigt wie er war, bürdete er ihnen alle Schuld auf an den Streitigkeiten, Kriegen und Verwirrungen, unter denen die Welt beständig zu leiden habe"[1]. Da ist es doch nicht besonders hoch zu werten, wenn auch die Kanonisten von Bacon ihren Teil abbekommen. Nicht mehr stichhaltig sind die Bemerkungen von W. über die theologischen und juristischen Päpste. In keinem Fall kann Cölestin V als „Theolog" bezeichnet werden. Es ist ja eine Streitfrage, ob Cölestin die ihm zugeschriebenen Werke verfaßt hat[2]. Sie zum Austrag zu bringen ist hier weder Ort noch Möglichkeit. Soviel aber kann gesagt werden. Hat er sie geschrieben, dann ist er ebensogut Kanonist als Theolog; denn es befinden sich unter den elf Schriften zum mindesten drei kanonistische und zwar umfassendere. Hat er sie nicht geschrieben, dann wüßte ich nicht, warum man ihn als „Theologen" bezeichnen dürfte. Ebensowenig ist zu erkennen, was Benedikt XI das Prädikat eines „eifrigen Theologen" verschafft hat. Sein letzter Biograph weiß von einer theologischen Lehr- oder Schriftstellerthätigkeit Benedikts nichts besonderes zu berichten[3]. Ich glaube daher, daß sich W. hier unklar ausdrückt, daß er eigentlich nicht theologische und juristische Päpste einander gegenüberstellen will, sondern solche, welche in ihren Ansprüchen gegenüber der weltlichen Gewalt zurückhaltend waren, wie Cölestin V und Benedikt XI, und solche, welche ein großes Be-

---

1) J. Langen, Roger Baco. Hist. Ztschft. 1883. LI, 444.

2) C. Carbone, Gli opuscoli del V Celestino in: Celestino V ed il VI Centenario della sua incoronazione. Aquila. 1894. 321 ff. H. Schulz, Peter v. Murrhone (Papst Cölestin V). Berl. Diss. 1894. 18. Ders. P. v. M. als Papst Cölestin V. Zschft. f. Kirchengeschichte 1897. XVII, 364. Analecta Bollandiana. 1897. XVI, 357.

3) P. Funke, Papst Benedikt XI (Kirchengesch. Studien hgg. v. Knöpfler, Schrörs, Sdralek I, 1). 1891. 12 ff.

wußtsein von ihrer Macht hatten und dieselbe auch gegenüber von Kaisern und Königen zur Geltung zu bringen suchten, wie Bonifaz VIII und Klemens V. Die auch sonst auf Grund von Döllingers Charakterisierung vorkommende Unterscheidung von theologischen und juristischen Päpsten aber ist innerlich unbegründet [1]). Den Beweis dafür, daß zur Zeit von Bonifaz VIII und Klemens V Theologie und kanonisches Recht am päpstlichen Hof in schönem Verein und nicht in für die Theologie erdrückendem Gegensatz standen, liefert neben anderem augenfällig der Bestand der päpstlichen Bibliothek zu dieser Zeit. Der im ersten Regierungsjahr Bonifaz' VIII (1295) gefertigte Katalog der päpstlichen Bibliothek trägt die Überschrift: „Bücher der Theologie, des bürgerlichen und kanonischen Rechts, sowie der Medizin u. s. w.". Und im Katalog der Bonifatiana vom Jahre 1311 nimmt die Theologie wieder die erste Stelle ein. Darunter sind nicht weniger als 70 Gesamt- oder Teilausgaben der Heiligen Schrift bei einer Gesamtzahl von 645 Handschriften [2]).

Unter diesen Umständen sind notwendig unhaltbar die weiteren Gegenausführungen des Inhalts, daß ein großer Teil der Kardinäle ganz vom juristischen Geiste durchdrungen war und den religiösen, den theologischen Fragen

1) So sagt A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III³ (1897), 419, im engsten Anschluß an Döllinger (Finke a. a. O. 35 f.): „Alexander III, Innocenz III und IV, Bonifaz VIII sind als geschätzte Rechtsgelehrte auf den päpstlichen Stuhl gekommen". Als ob Innocenz III nicht ein ebenso guter Theolog wie Jurist gewesen wäre, vgl. F. Hurter, Geschichte Papst Innocenz' III. I³ (1841), 52 ff. Von Alexander III aber haben wir die berühmten Sentenzen; ed. Gietl. 1891.

2) J. Hilgers, Die Bonifatiana. St. a. M. Laach. 1900. I, 62, 68 f.; nach F. Ehrle, Historia biblioth. Roman. pontif. tum Bonifatianae, tum Avignonensis. 1890. I. Letzteres Werk selbst war mir für den Augenblick nicht zugänglich.

gleichgiltig gegenüberstand, daß es keineswegs unmöglich sei, für das 12. und 13. Jahrhundert ein wenn auch lückenhaftes Verzeichnis der Kardinäle zu geben, die als Hörer oder Lehrer an Rechtsschulen, in der Rechtssprechung, oder als juristische Schriftsteller gewirkt haben und ein anderes Verzeichnis, das die Theologen vorführe. Döllinger (Papsttum S. 93) habe einmal gesagt, im Kardinalkolleg seien im 13. Jahrhundert immer mindestens zwanzig Juristen auf einen Theologen gekommen. „Das festzustellen, soweit die Quellen reichten, und mittelst tabellarischer Übersichten, die zur Kontrolle mit kurzen Verweisungen zu versehen waren, zur Anschauung zu bringen, war eben Säg.s Aufgabe (S. 141)."

Um nun auf das Letzte zuerst zu antworten, so war es doch vielmehr Döllingers Sache, seinen Kraftspruch auch zu beweisen, Sache auch von W., der das wohlfeile Sprüchlein wiederholte[1]). Ich habe dasselbe zu jeder Zeit für das gehalten, was es thatsächlich ist, für eine unbeweisbare und daher nicht weiter zu beachtende Behauptung. Sodann wäre es eine ganz überflüssige Arbeit, ein Verzeichnis der Kardinäle zu machen, die Hörer des kanonischen Rechtes waren. Das waren sie alle, da sie alle Theologie studiert hatten, zur Theologie aber als wesentlicher Mitfaktor auch das Kirchenrecht gehörte, wie die Vorrede einer zu Paucapaleas Summe verwandten Summe besagt (Qschft. 1898, 603)[1]). Daher fragt auch Stephan von Tournai in der Vorrede zu seiner Summe: „Duos vocando ad convivium, theologum et legistam, . . . quid demus, quid non demus" [2]) ? Mehr als lückenhaft, ja geradezu unbrauchbar und irreführend würde ferner eine Liste der Kardinäle ausfallen, welche als Lehrer an Rechts-

1) Preuß. Jahrbb. LIII, 438.

2) J. F. Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts I (1875), 251.

schulen thätig waren. Und dann wären erst jene nicht in Rechnung gebracht, welche an den theologischen Lehranstalten, in den Dom- und Klosterschulen kanonisches Recht dozierten; denn man trug dieses nicht bloß an den Universitäten vor [1]). In der Rechtsprechung aber waren, seitdem die Geschäfte in Rom sich ins Gewaltige steigerten, namentlich seit Alexander III alle Kardinäle thätig. Daher ist es kein Vorwurf, sondern ein gutes Zeichen, wenn sich in den Bibliotheken der Kardinäle viele juristische Werke fanden. So weist die des Kardinals Geoffroi d'Alatri unter 52 Schriften 23 juristische auf [2]). Den einzigen verläßlichen Maßstab, wie weit das kanonische Recht im Kardinalkolleg kultiviert wurde, wie weit die Kardinäle Juristen waren, bilden ihre Schriften. Das habe ich in meinem Buch S. 96 auch bemerkt und zu diesem Zweck auf Schulte, Quellen II, 460, verwiesen. Wenn nun W. hierauf erwiedert: „Abgesehen davon, daß der litterarhistorische Gesichtspunkt. Schultes für uns gleichgiltig ist, fallen von den Kardinälen, welche er aus der Zeit nach 1234 an jener Stelle anführt, ganze drei in die von Säg. behandelte Periode", so scheint er Schulte selbst nicht weiter eingesehen zu haben. Dieser nämlich führt sein Verzeichnis mit den Worten ein: „Eine Reihe von Kanonisten hat in Folge ihres Ansehens das Kardinalat erlangt". Das ist nun doch nicht ein litterarhistorischer Gesichtspunkt, sondern eben der von mir genommene, von W. auch betonte, nämlich die Bedeutung der Jurisprudenz für die Kardinäle und im Kardinalkolleg. Wenn dann aber Schulte von 1234 ab bis 1303 nicht mehr als drei anzuführen hat, so sind eben damit die Übertreibungen v. W. in diesem Punkt von vornherein widerlegt.

1) Gött. gelehrte Anzeigen 1897, 669.

2) Prou, Inventaire des meubles du cardinal Geoffroi d'Alatri (1287). Mélanges d'archéol. et d'histoire. 1885. V, 382 ff.

2) Mehr oder minder vollkommene tabellarische Übersichten fordert dann W., um zu überschauen, aus welchen Nationen, italienischen Städten und Staaten sich das Kardinalkolleg in der von mir behandelten Periode zusammensetzte. Es lohne sich der Mühe, zu erfahren, wie viel Kardinäle im Zeitalter Alexanders III aus dem normannischen Unteritalien und aus den rebellischen Kommunen Oberitaliens entstammten. Man bedürfe, um das Übergewicht einerseits der Römer, andererseits der Franzosen im Kardinalkolleg gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu würdigen, einer Übersicht über die Vertretung der einzelnen italienischen Mächte in den vorausgehenden Zeiten Friedrichs II und der letzten Staufer (S. 141).

Ich will diesen Forderungen gegenüber nicht wieder darauf hinweisen, daß ich an diesen Fragen nicht achtlos vorüberging (Qschft. 1898, 601 f.). Auch nicht darauf soll aufmerksam gemacht werden, daß es W. bisher entgangen war, daß Ciaconius-Oldoinus, Vitae et res gestae pontificum Romanorum et s. Rom. ecclesiae cardinalium, Romae 1677, unter den Indices zum vierten Band ein nach Nationen und für Italien nach Landschaften geschiedenes Verzeichnis sämtlicher Kardinäle und ein solches der Ordensgeistlichen unter den Kardinälen gegeben hat (S. 142[1])[1]). Vielmehr möge einmal in eine Untersuchung über die von W. beregten Punkte eingetreten sein. Nie war Unteritalien und Oberitalien für das Papsttum wichtiger, als zur Zeit von Alexander III. Da-

1) Man ist bei Arbeiten über die Kardinäle immer noch auf dieses gewaltige Werk angewiesen, von dem A. Reumont, Geschichte der Stadt Rom III, b (1870), 692 sagt, daß es mehr Material als Darstellung habe. Ganz ungenügend ist der erste Band der im Erscheinen begriffenen, auf 12 Bände berechneten Storia dei cardinali di s. Romana chiesa dal sec. V all anno 1888 comp. da F. Cristofori. 1888. Dagegen bietet die besten Ergänzungen zu Ciaconius: K. Eubel, Hierarchia ecclesiastica medii aevi ab 1198 usque ad 1431. 1898.

her möchte man gern annehmen, daß dieser Papst im Kampfe gegen Barbarossa die Kardinäle besonders aus diesen, dem Kaiser feindlichen Gegenden genommen haben werde. Nun ergiebt eine auf Ciaconius und Jaffé, Regesta pontificum Romanorum² II, 145 sq., gestützte Untersuchung, daß sich für etwa 23 aus den von Alexander III kreierten Kardinälen die Heimat ermitteln läßt. Darunter ist kein Unteritaliener, 1 Engländer, 1 Deutscher, 5 Oberitaliener, 6 Franzosen und 10 Mittelitaliener. Man wird nun nicht sagen können, daß Alexander III in auffallend starker Weise Ober- und Unteritaliener in das Kardinalkollegium berufen habe. Und die Zahl der ihrer Heimat nach Barbarossa feindlichen Kardinäle vermindert sich noch dadurch, daß unter den 5 Oberitalienern 2 aus Pavia stammen, der im Gegensatz zu Mailand eminent staufisch gesinnten Stadt. Wollte man etwa noch die 2 Florentiner zu den Oberitalienern rechnen, so würden die Päpstlichen wieder gemindert durch einen Pisaner, da Pisa immer treu zum Kaiser hielt. Nicht weniger wichtig als für Alexander waren die oberitalienischen Städte für Gregor IX und Innocenz IV in ihrem Kampf gegen Friedrich II. Nun stammen aber von den 13 Kardinälen, welche Gregor IX nach Eubel[1]) berief, 1 aus Spanien, 1 aus England, 3 aus Mittelitalien, 4 aus Frankreich (1 Genuesen dazugerechnet) und 3 aus Oberitalien. Von dem letzten ist die Heimat nicht zu ermitteln. Unter den 15 von Innocenz IV kreierten Kardinälen[2]) ist 1 Kampanier, 2 Savojarden, 4 Franzosen, 2 Genuesen, 1 Engländer, 1 Mailänder, 1 Florentiner, 1 Ungar und 2 Römer. Bei dieser Musterkarte kann man auf jede weitere Statistik verzichten und ich bleibe bei der in meinem Buch wiederholt (S. 140, 202[1]) ausgesprochenen Behauptung,

1) A. a. O. S. 6.
2) Eubel a. a. O. S. 7.

daß es sich im wesentlichen nur um den nationalen Gegensatz der Italiener und Franzosen handelte, welch letztere seit Mitte des 13. Jahrhunderts notorisch unverhältnismäßig stark in das Kollegium eindrangen, wie die Kreationen Innocenz' IV bereits anzeigen.

Für ebenso unnötig halte ich die weitere von W. gestellte Forderung, es hätten sollen die Kardinäle nach ihrer früheren geistlichen Stellung zahlenmäßig gruppiert werden. Man würde so erfahren, wie stark früher und später der niedere und der höhere Klerus im Kollegium vertreten war (S. 142). Auf S. 194—207 meiner Schrift habe ich eingehend dargestellt, wie die Kardinäle als solche allmählich über die Bischöfe emporstiegen und wie seit Alexander III in steigendem Maße auswärtige Bischöfe, ja Erzbischöfe in das Kardinalkolleg als Kardinalpresbyter und bisweilen auch als Kardinaldiakone [1]) eintraten. Wo die Dinge so lagen, wo der Kardinal jetzt an sich höher stand, als der Bischof, da ist eine Statistik darüber, wie stark früher und später der niedere und höhere Klerus im Kardinalkolleg vertreten war, überflüssig.

Für „sehr bedeutungsvoll" sodann kann ich es nicht halten, sondern nur eben für selbstverständlich, daß, während früher nur Glieder aus den älteren Orden Kardinäle und Ordensprotektoren (S. 112 f. m. Schrift) wurden, nach dem

1) S. 201[4], habe ich bemerkt, daß Oktavian Ubaldini, Erzbischof von Bologna, unter Innocenz IV Kardinaldiakon wurde. Thatsächlich war Oktavian Administrator »in temporalibus et spiritualibus«, oder Prokurator des Erzbistums, aber wegen mangelnden Alters noch nicht konsekrierter, sondern nur postulierter Bischof. Als „Prokurator" bezeichnet ihn auch Eubel S. 7. So ist in der zwischen Knöpfler und Finke entstandenen Kontroverse, ob ein Bischof Kardinaldiakon werden könne, für diese Zeit zu unterscheiden zwischen dem konfirmierten und konsekrierten Bischof. Hist.-polit. Blätter. 1892. CIX, 473 ff. Albert von Lüttich wurde bei seiner Konfirmation durch Cölestin III, 1192, zum Kardinaldiakon erhoben. Thätigkeit und Stellung der Kardinäle 201[4].

Aufkommen und Aufblühen der Bettelorden auch Franziskaner und Dominikaner in wechselnder Stärke, ja die älteren Orden überwiegend im Kollegium sich finden. Am allerwenigsten aber gehörte dieser Hinweis deswegen zu meinem Thema, weil aus ihm die Annalen dieses oder jenes schriftstellernden Bettelbruders eine schärfere Beleuchtung erfahren, näherhin das Wohl- oder Übelwollen desselben gegen einen bestimmten Papst erklärt wird (S. 142). Wenn endlich gesagt wird, daß Zahlangaben über die Entwicklung des Nepotismus von großer Wichtigkeit gewesen wären (S. 143), so will ich das nicht leugnen. Nur ist wohl zu beachten einmal, daß ich den Nepotismus dieser Zeit nicht ganz unbeachtet gelassen habe (S. 247[3]), sodann daß derselbe damals noch nicht die Bedeutung des späteren hatte [1]).

3) Besonders interessant sind die von W. unter Nr. 3 gemachten Ausführungen. Hier nämlich geht er selbst daran, eine der vielen von ihm aufgeworfenen Fragen, in deren Stellung er sich förmlich überstürzt, zu beantworten und zwar die Frage nach dem Alter der zu Kardinälen Promovierten. Nach einigen Erörterungen bemerkt er aber: „Man sieht, ich überschätze die Tragweite der zahlenmäßigen Berechnungen, die ich empfehle, keineswegs (S. 144)". Dazu liegt aber auch gar kein Grund vor.

Denn ganz einseitig ist gleich der erste Satz: „Es ist gewiß lehrreich, dies sei vergleichsweise gesagt, zu beobachten, wie die Kardinäle 1198, in einem Augenblick, wo es galt, das Glück der Kurie zu gebrauchen, den Jüngsten aus ihrem Kreise, einen Mann im 37. Lebensjahr, der mit 30 Jahren Kardinal geworden war, zum Oberhaupt der Kirche bestellten,

1) Hurter, Innocenz III, III², 190. Rohrbacher, Universalgeschichte der katholischen Kirche. XIX. Bd., 1. Hälfte (bearb. v. H. J. Wurm) 1898, S. 7, 169.

wie sie dagegen im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts bei hochgehender Parteiung eine unverkennbare Vorliebe für hinfällige Greise bekundeten — dieses Vierteljahrhundert sah nicht weniger als 10 Päpste.“ Es wäre nun für W. gar nicht schwer gewesen, am Ende des 12. Jahrhunderts eine naheliegende und konkludente Parallele aufzufinden. Von 1181—1198, also innerhalb von 17 Jahren, sind nämlich nicht weniger als 5 Päpste gestorben. Und doch waren keine hochgehenden Parteiungen im Kolleg und demgemäß doch wohl auch nicht eine unverkennbare Vorliebe für hinfällige Greise. Päpste können auch aus anderen Gründen schnell sterben. Ebensowenig, ja als gar nicht stichhaltig erscheint folgendes: „Umgekehrt würde man wahrscheinlich feststellen können, daß Päpste, welche nach einem langen Pontifikat auf St. Petri Stuhl alt geworden sind, in der letzten Zeit vorwiegend ältere Kardinäle ernennen, daß Päpste, welche nach Jahrzehnte langem Kardinalat gewählt wurden, eine Vorliebe dafür haben, jüngeren Männern das Kardinalat zu gewähren, wie sie selbst es in jüngeren Jahren erhielten.“ Als Beleg für diese Regel wird angeführt Alexander III, der am Ende seines langen Lebens, bei den Promotionen seit 1178 ganz ungewöhnlich viele Männer an seine Seite berufen habe, denen nur noch ein kurzes Leben beschieden war. Dagegen habe Alexanders Nachfolger, Lucius III, der vierzig Jahre Kardinal war, junge Kardinäle ernannt. Ebenso Klemens III, der verhältnismäßig jung Kardinal und Papst geworden sei. — Wir sind nun über die Intentionen Alexanders III bei seinen letzten Kardinalpromotionen nicht ganz im Dunkeln. Sein Biograph, der diesem großen Papst ein herrliches Denkmal gesetzt hat, H. Reuter, meint auf Grund einer Instruktion Alexanders, durch welche der Kardinallegat Peter vom Titel des hl. Chrysogonus zu Vorschlägen für die auf der Lateransynode 1179 zu veranstaltende große Kardinalpro-

motion aufgefordert wurde, daß es dem Papst wie auf Berufungen aus der ganzen Christenheit, so auf Bereicherung der intelligenten Kräfte seines höchsten Rates ankam und zwar doch besonders aus Frankreich und England [1]). Wie richtig dies ist, geht daraus hervor, daß damals der Erzbischof Wilhelm von Rheims und die berühmten Kanonisten Gratian und wohl auch Laborans kreiert wurden [2]). Daß aber Alexander III sein Auge damals auf dekrepide Männer gerichtet gehabt hätte, ist anderen bis jetzt entgangen. Sodann hat es auch nicht seine Richtigkeit mit der großen Sterblichkeit unter den von Alexander seit 1178 kreierten Kardinälen, jedenfalls nicht in dem Maße, um den von W. darauf gebauten Schluß zu erlauben. Unter den seit 1178 von demselben kreierten 17 Kardinälen sind 3 Kardinalbischöfe, der von Albano, Palestrina und Tuskulum. Zwei derselben aber unterschreiben päpstliche Urkunden noch 1186 bezw. 1187 [3]). Sie waren also immerhin noch fast ein Jahrzehnt Kardinal, was eine ansehnliche Zeit ist bei Rücksicht darauf, daß doch nur ältere Männer zu Kardinalbischöfen erhoben zu werden pflegten. Der Kardinal Laborans sodann unterschreibt noch bis in den Sommer 1189 [4]). Wilhelm von Rheims vollends giebt seine Unterschrift bis 1201 und Gratian gar bis 1205 [5]). Unter diesen Umständen halte ich die Behauptung, daß Alexander III seit 1178 es in seinen Promotionen auf kurzlebige Kardinäle abgesehen für unbewiesen.

---

1) Geschichte Alexanders III und der Kirche seiner Zeit. III² (1843), 431 ff.

2) Ihre Unterschriften erscheinen erst von da ab. Jaffé I², 145 f.

3) Jaffé I², 492, 528. Heinrich von Albano starb erst am 1. Januar 1190. Th. Töche, Kaiser Heinrich VI. 1867. 92⁷.

4) Jaffé I², 535.

5) A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum 1198—1304. 1874 sq. I, 464, 465.

Es ist daher auch unrichtig, wenn W. von nur 2 Kardinälen Alexanders III redet, die als „offenbare Ausnahmen" bis ins neue Jahrhundert lebten. Wenn dann von Lucius III gesagt werden kann, daß er jüngere Kardinäle kreiert habe, so macht eine Schwalbe noch keinen Sommer; denn schon bei Klemens trifft nicht zu die von W. gemachte Beobachtung, daß junge Kardinäle, wenn sie zur Tiara gelangen, auch junge Kardinäle kreieren. Unter den 11 im Jahre 1188 von ihm kreierten Kardinälen sind 3 noch unter seinem kurzen Pontifikat gestorben und 3 unter Cölestin bis zum Jahre 1194, also innerhalb von 6 Jahren über die Hälfte der ersten großen Promotion. Da darf W. doch nicht so ohne weiteres sagen, daß dieser Papst „sichtlich" jüngere Kardinäle kreiert habe. Und das auch dann nicht, wenn der Tod unter den nachher Promovierten nicht in ebenso starker Weise aufräumte, so daß sich aus den c. 24 von Klemens III kreierten Kardinälen 11 an der Wahl Innocenz' III 1198 beteiligen konnten. Angesichts dessen thut man sicher besser, die Frage nach dem Alter der zu Kardinälen Promovierten nicht zu stellen. Man kommt dabei, da man „in der Regel eben nur die Zeit ihrer Kreation und ihres Todes, nicht aber — seltenste Ausnahmen abgerechnet — die ihrer Geburt und demgemäß nicht das Alter derselben bei ihrer Erhebung kennt", über bloße Vermutungen oder Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus (Qschft. 1898, 605); oder man erhält, wie Finke, Röm. Qschft. 1896, X, 525, sagt, „nicht sicher zu begründende Entwicklungen".

Warum aber soll denn das Alter der zu Kardinälen Promovierten eruiert werden? Weil man dadurch „ein brauchbares Hilfsmittel zur Beurteilung des Ganges der Papstwahlen und der kurialen Politik" erhält (S. 144). So seien es die jungen, numerisch überlegenen Kardinäle aus dem Pontifikat Klemens' III und Cölestins III gewesen, welche 1198 den

jugendlichen Kardinal Lothar wählten, den kampfesmutigen Innocenz III. Freilich muß sich da W. selbst den Einwurf machen, warum dann die ebenfalls präponderierenden jungen Kardinäle aus den Pontifikaten Lucius' III und Klemens' III nicht schon 1191 einen jungen thatkräftigen Gegner Heinrichs VI gewählt hätten, sondern vielmehr den 85 Jahre alten, zögernden Cölestin III und er muß selbst zugestehen, daß sich das „zahlenmäßig" nicht beantworten lasse, sondern aus anderen Gründen zu erklären sei, deren dann einige recht schwache wohl zum Schein nur beigebracht werden.

Von besonderer Bedeutung aber soll die Frage nach dem Alter der Kardinäle und deren Beantwortung sein für das Verständnis der kurialen Politik; denn die jüngeren Kardinäle seien die Aktionslustigen, die älteren die Ängstlichen und je nach dem Vorwiegen der einen oder anderen erhalte die kirchliche Politik diese oder jene Färbung. Zum Beweise dafür verwies W. auf die Biographie des Bischofs Albert von Lüttich (Mon. Germ. SS. XXV, 145). Die Kurie hatte 1192 zu Alberts willkürlicher Vergewaltigung durch Heinrich VI Stellung zu nehmen. Eine zahlreichere Aktionspartei, welche die Freiheit der Kirche verteidigte, hatte nun an der Kurie zu kämpfen gegen eine vom Kaiser verängstigte Partei. Die Aktionslustigen rissen dann trotz der Ängstlichkeit des Papstes Cölestin III die Schüchternen gegen den Kaiser mit sich fort. Und W. meinte nun, daß die Jüngeren die Aktionslustigen gewesen und zwar sei der junge Kardinal Lothar, der nachherige Innocenz III, unter ihnen, wenn nicht gar ihr Führer gewesen (S. 145). Ich habe aber darauf erwiedert, daß man das alles beim gänzlichen Mangel an hierauf gehenden Nachrichten ohne Verwegenheit nicht sagen könne. Man „könnte vielmehr mit Grund auch annehmen, daß gerade die älteren Kardinäle, die noch die Erfolge Alexanders III gegen Friedrich

Barbarossa miterfochten hatten, die Aktionspartei bildeten, während die von den nachfolgenden kleineren Päpsten kreierten schüchterner waren". Bezüglich Lothars speziell aber könne man nicht sagen, auf welcher Seite er in diesem Falle stand, vielleicht sei er gar nicht in dem betreffenden Konsistorium gewesen, da er unter Cölestin III aus Familienabneigung von den Geschäften entfernt worden war (Qschft. 1898, 605). Auf den ersteren Einwand erhalte ich nun die Antwort, daß zur Zeit Cölestins III von den Kardinälen, welche die Erfolge Alexanders III gegen Friedrich Barbarossa miterfochten hatten, nur noch vier gelebt hätten: Konrad von Wittelsbach, Wilhelm von Champagne, Johann von Anagni und Gratian, und daß von diesen die beiden ersten alsbald ausscheiden, da sie als Erzbischöfe von Mainz und Rheims daheim ihres Amtes walteten. So blieben nur zwei Kardinäle übrig. „Haben sie die aktionslustige Mehrheit gebildet?" Darauf habe ich nun manches zu erwiedern und zwar nicht aus bloßem „Reiz des Widerspruchs". Einmal habe ich nicht von einer aktionslustigen „Mehrheit" gesprochen, sondern nur von einer Aktionspartei. Sodann ist es falsch zu meinen, daß die Erzbischöfe von Mainz und Rheims wegen Verwaltung ihres Amtes in der Heimat gar keine Thätigkeit mehr als Kardinäle entfaltet hätten. Sie urkunden vielmehr beide immer wieder mit dem Papst[1]). Und Konrads Stellungnahme gerade in der Sache Alberts von Lüttich weist auf Benachrichtigung und Beeinflussung Roms zu Gunsten Alberts hin. Zwar hatte sich Konrad zunächst auch für den Gegner Alberts, Lothar von Hochstaden, erklärt, wie die übrigen deutschen Fürsten. Aber die Behandlung, die Heinrich VI Albert zu Worms am 13. Januar 1192, vielleicht

1) Jaffé I², 431, 492, 577. Potthast I, 462, 464. Das hätte W. aus meinem Buch, S. 204, A. 3, ersehen können.

auch in Anwesenheit eines päpstlichen Gesandten angedeihen ließ, mißbilligten alle deutschen Fürsten und in den Tagen, in welchen Cölestin Albert in Rom bestätigte, verschwindet Konrad aus der Umgebung des Kaisers. „Es scheint, daß ihn ebenso wie im Jahre 1186 die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er die Treue gegen die Kirche über alle anderen Pflichten stellte, zur Opposition gegen seinen Kaiser genötigt hat." Und als dann Heinrich VI in die Ermordung Alberts verwickelt wurde, nahm gerade auch Konrad den Kampf gegen den kirchenfeindlichen Kaiser unbedenklich auf. Überdies mußte Wilhelm von Rheims Albert zum Bischof weihen [1]). So sind gerade diese hervorragendsten Kardinäle Alexanders III in die Affaire Alberts aufs tiefste hineinverwickelt und wenn jemanden, so hat die Kurie sicher sie hierüber befragt und ihren Winken gefolgt. Was endlich Lothar von Segni hierin gethan wissen wir einfach nicht. Töche hatte demgemäß, wie W. selbst gestehen muß, soviel historisches Geschick, daß er darüber auch nichts bemerkte (S. 146), wie sehr er auch sonst den Einfluß Lothars auf Cölestin betont. Aber das bleibt doch bestehen, daß derselbe von Cölestin mit keiner Legation oder sonst wichtigen Aufgabe betraut wurde und daß der Geist des Kardinaldiakons Lothar erst mehr nach dem Tode Heinrichs VI in den Handlungen des neunzigjährigen Papstes Cölestin zu verspüren ist [2]).

4) Wie sich im Vorausgegangenen eine Reihe von Übertreibungen in den Aufstellungen meines Kritikers ergeben haben, so sind solche namentlich auch in Nr. 5 seines Exposes enthalten. Er sagt, daß sich in meinem Buch nur dürftige Bemerkungen über die Parteiungen im Kardinalkolleg fänden.

---

1) Töche, Kaiser Heinrich VI 224 ff., 239. Vgl. auch S. 65, A. 5.

2) Rohrbacher-Werner, Universalgeschichte XVIII (1891), 15 f. unter Angabe aller einschlägigen Litteratur.

„Und doch wäre es eine der dankbarsten Aufgaben, mit eindringendem Urteil zu verfolgen, wie mit Steigerung der päpstlichen Macht die Zersetzung der päpstlichen Zentralregierung durch die wachsende Parteiung der Kardinäle, durch ihren immer engeren Anschluß an die politischen Interessen dieser und jener Macht sich allmählich vollzieht.“ Ich hätte mir eine Menge hochinteressanter einzelner Thatsachen anmerken können, aus denen zu sehen sei, wie vielfach die Kardinäle damals auf eigene Faust Politik trieben, wie sich die Mächte im Gegensatz zum Papst an sie wandten, nicht ohne gelegentlich in klingender Münze sich dankbar zu erweisen (S. 149).

Gut an diesen Ausstellungen ist, daß W. selbst eine Scheidung in den Parteiungen macht zwischen jenen nämlich, wo ein bedeutenderer Bruchteil der Kardinäle auf seiten des Gegners des betreffenden Papstes stand, und jenen kleineren Verbändelungen und Intriguen einzelner Kardinäle mit dieser oder jener Macht, daß er also unterscheidet zwischen wichtigeren, die päpstliche Zentralregierung wirklich lähmenden Parteiungen und unwichtigeren Privatvelleitäten. Nun muß mein Kritiker selbst zugeben, daß ich aus den wichtigeren Sonderungen keine vergessen habe von Gregor VII bis Bonifaz VIII, von Kanossa bis Anagni. Hätte ich nämlich eine vergessen, er würde sie mit großem Nachdruck signalisieren. Aber er schweigt darüber. Ebenso die von W. mit wenig persönlichem und noch weniger litterarischem Takt angeführte Stelle aus dem Briefe eines unbekannten Fachgenossen. So kann ich mit gutem Gewissen bei der Behauptung bleiben, daß ich auf S. 234—238 meines Buches „die hauptsächlichsten und am meisten charakteristischen Verbindungen von Kardinälen mit den damals größten weltlichen Herrschern und den furchtbarsten Feinden der jeweiligen Päpste sämtliche in dem Thema entsprechender, genügender Weise angeführt und nach ihrer ganzen Bedeutung gewertet“

habe (Oschft. 1898, 599)[1]. Was dann die kleineren Verbindungen einzelner Kardinäle betrifft, so könnte man ihnen ja nachgehen. Dabei würde sich zeigen, daß einige derselben herkommen aus der Stellung des betreffenden Kardinals als Kardinalprotektor der fraglichen Macht an der Kurie, welches Institut nach meinen Ausführungen (S. 113) bis in diese Zeit zurückreicht, andere aus Legatenthätigkeit im betreffenden Lande, noch andere aus Verwandtschaft mit dem regierenden Haus, wieder andere aus der Landsmannschaft und noch anderen Gründen. Von allen aber gilt, was Urban IV antwortete, als für Richard von Kornwallis, den Bewerber um die deutsche Krone, günstige Briefe einzelner Kardinäle an ihn ins Feld geführt wurden: „Cardinalium etiam quorundam litterae, per quas ipsi comiti sub regio nomine scriptum fuisse dicitur, nequaquam in hoc suffragari videntur eidem, cum non fuerint communi deliberatione nec de omnium consensu concessae“ [2]). Kam nämlich nicht der Konsens des Papstes und des Kardinalkollegs zu solchen Privatmachenschaften zwischen einem einzelnen Kardinal oder einzelnen Kardinälen und einer politischen Macht hinzu, so halfen sie nichts. Am wenigsten aber würde sich beweisen lassen, daß durch sie die päpstliche Zentralregierung schon im 13. Jahrhundert zersetzt wurde.

5) Ich komme nun zum Mittel- und Schwerpunkt der Untersuchungen des Marburger Historikers, nämlich zu den oligarchischen Tendenzen des Kardinalkollegs im 12. und 13.

---

1) Statt nur auf den Dissens, der bei Berufung Karls von Anjou nach Unteritalien im Kardinalkolleg herrschte, zu verweisen, hätte gesagt werden können, daß die Kardinäle, an sich in Italiener und Franzosen gespalten, in der anjouschen Sache von Anfang an fortwährend gespalten waren.

2) Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle 87. Ich habe dort irrtümlich angenommen, es handle sich um Briefe an Alfons von Kastilien.

Jahrhundert, speziell in der zweiten Hälfte dieses letzteren Jahrhunderts. W. hatte schon früher in einer in den Preußischen Jahrbüchern, LIII, 437 ff., erschienenen Vortragsskizze über das Kardinalkolleg festgestellt, daß die Zahl der Kardinäle seit Anfang des 12. (!) Jahrhunderts in regelmäßiger (!) Abnahme war, daß den etwa 50 Kardinälen jener Zeit am Ausgang des 12. Jahrhunderts nur 28, in der zweiten Häfte des 13. Jahrhunderts durchschnittlich nur 12 gegenüberstehen. Er hatte dann diese Verminderung zurückgeführt allein auf den eigenen Wunsch der Kardinäle, Ansehen, Macht und Einkünfte mit möglichst wenigen zu teilen; in oligarchischer Tendenz hätten sie auf die Zahl der Kardinäle und die Auswahl der Persönlichkeiten Einfluß erstrebt und erlangt. Diese Sätze wurden dann in der Theologischen Litteraturzeitung wiederholt. Ich habe nun zunächst den Vorwurf zurückgewiesen, daß ich an der abnehmenden Zahl der Kardinäle im 13. Jahrhundert achtungslos vorübergegangen sei, wo ich doch wiederholt in meinem Buche davon spreche. Sodann habe ich in Abrede gestellt, daß ihre oligarchischen Tendenzen allein die Schuld ihrer geringen Zahl im besagten Zeitraume seien und dafür eine Reihe anderer Gründe namhaft gemacht (Qschft. 1898, 600 f.), die nun W. alle als unstichhaltig zu erweisen sucht (S. 150—166). Aber ohne Erfolg, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird.

a) Zunächst habe ich hingewiesen auf eine Stelle in den Annales S. Justinae Patavini (Mon. Germ. SS. XIX, 181): „Iste (Alex. IV) toto tempore sui regiminis nullum constituit cardinalem; nam cum quidam de cardinalibus aedificare Sion in sanguinibus affectaret, quidam vero vellent viros idoneos promovere, ipse (papa), licet haberet plenitudinem potestatis, timore tamen scandali neutram partem voluit exaudire.“ Dazu wurde bemerkt, daß demnach Ale-

xander IV nicht deswegen keine Kreation vorgenommen habe, weil die Kardinäle keine neuen Kollegen gewünscht hätten, — vielmehr wollte die Mehrzahl ja gerade tüchtige Männer promoviert sehen —, sondern deswegen, weil sich dieselben auf die Persönlichkeiten nicht einigen konnten.

Dagegen wird nun auf Grund von W. Lenel, Studien zur Geschichte Paduas und Veronas im 13. Jahrhundert, 1893, 50 ff., zunächst am Text selbst korrigiert. Namentlich wird betont, daß es nahe liege, zwischen den beiden von cum abhängigen Sätzen Kongruenz herzustellen und statt affectaret: affectarent zu lesen, da doch nachher von zwei Teilen des Kollegs die Rede sei und ein einziger sich kaum mit Erfolg der Ernennung „geeigneter Männer" widersetzt haben würde. Es handle sich also um zwei Teile des Kollegs, die entweder beide, oder nur der eine Teil durch einen Wortführer vertreten waren. Dann wird mit der Bemerkung, daß ich ohne weitere Aufklärung an dem Ausdruck „aedificare Sion in sanguinibus" vorübergegangen sei, durch dankenswerte Parallelen aus Salimbene einläßlich festgestellt, daß derselbe nepotistische Bestrebungen bedeute und schließlich wird diese ganze Stelle der Annalen von St. Justina dahin interpretiert, daß das Kardinalkolleg in verschiedene Gruppen zerfiel, von denen die eine ihre Verwandten promoviert sehen wollte, die andere aber geeignete Männer, und daß unter diesen Umständen Alexander IV also gar keine Promotion vornahm. Doch beweise all das noch durchaus nicht, daß das Kollegium gegen die Erhaltung einer niedrigen Gesamtziffer gleichgiltig, daß es frei von „oligarchischer Tendenz" war.

Allein ich muß nichts destoweniger bei meiner früheren Erklärung bleiben. Ist auch die Lesart „vellent" immerhin nicht besser bezeugt als „vellet", so haben doch alle Handschriften „affectaret" und keine einzige „affectarent". Es berichtet also

hier der „ausgezeichnet unterrichtete Paduaner Annalist", daß ein einziger Kardinal seinen Nepoten kreiert sehen wollte; denn daß „aedificare Sion in sanguinibus" den Nepotismus bedeutete, konnte mir nie zweifelhaft sein [1]). Andere aber wollten tüchtige Männer in das Kollegium aufgenommen sehen. So stand das Kollegium seiner Vermehrung nicht entgegen, war nicht in oligarchischen Tendenzen verfangen. Alexander aber wollte bei dem Streit um die Personen dann überhaupt keine Promotion vornehmen. Bei dem zu bleiben zwingt der Wortlaut.

Man hat nun freilich die Frage, wer dieser eine nepotistisch gesinnte Kardinal war. F. Schirrmacher meint, es sei der Kardinal Richard Annibaldi gewesen, der seinen Neffen empfohlen habe [2]). Allein es läßt sich nichts sagen.

Mehr weiß W. Zur Erklärung der Nachricht der Annalen von St. Justina, die er also in dem Sinne auffaßt, daß eine ganze Gruppe des Kollegiums statt der Ernennung guter und frommer Männer ihre Verwandten (und Freunde) empfahl, verweist er auf die bisher unbenützte Mitteilung eines englischen Klerikers, Roger Lovel, an König Heinrich III aus Rom über die von Urban IV, dem Nachfolger Alexanders IV, kaum vier Monate nach seiner Erhebung im Dezember 1261 vorgenommene erste Kardinalpromotion. Dieser englische Bericht verdiene deswegen besonderen Glauben, weil damals England die wichtigsten Interessen an der Ernennung der Kardinäle hatte, wo es sich um die päpstliche Bestätigung von

1) Ich hielt es nicht für nötig, den eigentlich doch selbstverständlichen Ausdruck weiter zu erklären. Auf Salimbenes Anwendung dieses Bibelwortes (Mich. 3, 10) für den Nepotismus Nikolaus' III verwies schon F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, V⁴ (1892), 468². Klemens IV antwortete, als man ihn um Benefizien für seinen Neffen bat: »Se Deo quam carni et sanguini acquiescere malle«. Ciaconius-Oldoinus II, 170.

2) Die letzten Hohenstaufen. 1871. 204 f., 491.

Richard von Kornwallis zum deutschen König und um eine etwaige Vergabung Unteritaliens an einen englischen Prinzen handelte. Danach stelle sich heraus, daß von 7 Kardinälen, welche Urban kreierte, zwei (Jacobo Savelli und Goffredo d'Alatro) Verwandte (affinis) der Kardinäle aus römischen Geschlechtern, nämlich von Johann Gaetano Orsini und Richard Annibaldi, zwei andere (Simon Paltinario und Uberto de Cochenaco) Freunde (familiaris) der Kardinäle Ottobuono Fieschi und Ottavio Ubaldini waren. So seien es italienische Kardinäle gewesen, „qui aedificare Sion in sanguinibus affectarent". Aber auch mit jenen habe es nicht viel auf sich, „qui vellent viros idoneos promovere". Simon Paltinario werde von dem Annalisten mit den größten Lobsprüchen überhäuft und sein Wandel sei doch ein verdächtiger gewesen. Johann XXII und Urban IV hätten theoretisch die ausgezeichnetsten Eigenschaften von einem Kardinal verlangt und doch eine Reihe Nepoten kreiert. So sei der Ausdruck „idoneus" ein sehr schillernder. Es komme noch dazu, daß infolge des Überwiegens der weltlichen und politischen Interessen in der Leitung der Kirche wir mit Selbstverständlichkeit gegenüber den egoistischen Bestrebungen eines Teils des Kollegiums der Italiener gleiche oder ähnliche Tendenzen nach Beförderung guter Freunde auch bei den übrigen Kardinälen voraussetzen dürften. „So handelte es sich unter Alexander keineswegs um eine harmlose Uneinigkeit im Kolleg über die Auswahl geeigneter Männer, wie es Sägm. darzustellen beliebt, sondern beide Gruppen, die Italiener und die Ausländer, standen sich gegenüber mit der Absicht, die eigene Zahl zu vermehren, die Verstärkung der andern zu verhindern. Sie hielten sich, in den beiden letzten Jahren Alexanders völlig gleich stark, in dieser Frage das Gleichgewicht; der Gegensatz berührte aber die sonstige politische Haltung der Kardinäle nicht tiefer, weil am Ende beide Gruppen damit einverstanden

waren, ohne neue Kreation das bestehende Zahlenverhältnis aufrecht zu erhalten. Ist das nun nicht „oligarchische Tendenz" oder verlangt Sägm., daß jede Partei von Haus aus auch auf die Verstärkung ihrer Reihe hätte verzichten sollen?"

Allein ich glaube, daß man den auch sonst keineswegs ganz irrtumsfreien englischen Bericht nicht so ohne weiteres dazu verwenden darf, um die Notiz der Annalen von St. Justina über die angeregte, aber nicht zu stande gekommene Kreation von Kardinälen durch Alexander IV zu erklären. In den Annalen ist, da die Lesart „affectaret" feststeht, nur von einem einzigen im Nepotismus befangenen Kardinal die Rede, im Bericht des englischen Klerikers aber gleich von vier, oder mindestens von zweien. Man darf nämlich ohne Gewaltthätigkeit etwaige Bemühungen eines Kardinals, einen Angehörigen seiner Familie d. h. der bei ihm in Dienstleistung Stehenden [1]) in das Kardinalkolleg zu bringen nicht als Nepotismus bezeichnen. Das hieße dem Ausdruck „aedificare Sion in sanguinibus" doch eine ganz unzulässige Ausdehnung geben. Sodann ist in dem Bericht des Paduaner Mönchs scharf unterschieden zwischen geeigneten und ungeeigneten Kandidaten. Ungeeignet sind die aus Nepotismus und — die Auslegung dürfte nicht zu weit gehen — aus anderen singulären Interessen Vorgeschlagenen. Geeignet aber vor allem die Kandidaten, wo das nicht zutrifft — caeteris paribus. Nach der Auslegung von W. aber, der sich hiebei auf den englischen Bericht stützt, wären eben alle Kandidaten zu Alexanders Zeit gleichmäßig in ungehörige Interessen verflochten gewesen und die Behauptung, daß einige Kardinäle tüchtige Männer promoviert sehen wollten, wäre nicht mehr als eine Phrase. Zum Beweis dafür wird freilich auf die Lobsprüche hingewiesen, die in den Annalen alsbald einem sittlich verdächtigen Kardinal,

1) Ducange-Henschel s. v. familia, familiares.

Simon Paltinario, erteilt werden und auf die idealen Anforderungen Urbans IV und Johanns XXII, die dann doch in ihren Kreationen dem ausgedehntesten Nepotismus huldigten. Allein die gegen diesen Kardinal vorgenommene Disziplinaruntersuchung ergab doch dessen Unschuld, so daß er definitiv in das Kollegium aufgenommen werden konnte. Der Paduaner ist also in seinem sittlichen Maßstab doch nicht so unzuverlässig, als ihn W. darstellen möchte. Und die Behauptung, die „idonei“ seien im wesentlichen eben nur die Kandidaten der Ausländer gewesen, ist doch zu stark. Endlich wäre, wenn sich die Kandidaturen unter Alexander IV und die erste Kardinalpromotion Urbans IV so vollständig deckten, Urban ja gar nichts anderes gewesen, als der Exekutor dessen, was sein Vorgänger nicht thun wollte, nämlich der Erfüller aller Wünsche eines in Parteiungen zerrissenen Kardinalkollegs. Urban aber trat, wenn er ja auch auf die Wünsche seiner Wähler anfänglich wird mehr Rücksicht genommen haben, von Anfang an doch mit ganz selbständigem französischem Programm auf durch Promotion von drei Franzosen unter sieben Kardinälen. Unter diesen Umständen behaupte ich, daß der Bericht des Paduaner Annalisten und des englischen Klerikers keineswegs quadrieren und der erste durch den zweiten nicht glatt aufgeteilt werden kann. Vielmehr ist der erste aus sich zu werten und zu verstehen in dem Sinn, daß ein einziger Kardinal zwar seinen Nepoten kreiert, die anderen aber rechtschaffene Männer erhoben sehen wollten, daß das Kollegium also in seiner Mehrzahl einer entsprechenden Vermehrung nicht entgegen und nicht in oligarchischen Tendenzen verfangen war.

b) Ein Argument sodann gegen die Behauptung, daß die geringe Zahl der Kardinäle in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ganz allein aus deren oligarchischen Tendenzen zu erklären sei, entnahm ich aus der Einflußnahme der Mächte

auf die Kardinalkreationen. „Bei dem Streit der Mächte um die Vorherrschaft in Italien[1]) suchte jede möglichst viele Kardinäle ihrer Farbe im Kollegium zu haben. Um nun diese Forderungen und etwaige Querelen über Benachteiligung abweisen zu können, kreierten die Päpste lieber möglichst wenige Kardinäle." Zum Beweis dessen wurde auf die Erhebung von 12 Kardinälen durch Cölestin V 1294 allein nach dem Wunsch von Karl II von Neapel verwiesen.

W. wendet hingegen ein, daß das ein ganz singulärer Fall gewesen, aus dem sich nicht schließen lasse, wie stark sonst politischer Einfluß die Ergänzung des Kardinalkollegs bestimmte bezw. unterband. Er finde sodann nicht, daß außer in diesem Fall ein Kardinal auf besonderen Wunsch des Königs von Neapel gewählt worden sei, wie es zu Avignon auf Wunsch des französischen Königs wiederholt geschah. Er finde in dem reichen Material für das 13. Jahrhundert überhaupt nichts von derartigen Querelen und Forderungen der Herrscher an die Päpste, vor welchen sich dann diese auf passiven Widerstand, auf Nichtkreation von Kardinälen zurückzogen.

Ich will nun, gleich wie W., keinen Nachdruck darauf legen, daß in einem von ihm angezogenen, verloren gegangenen Formelbuch des Jean de Caux, welches sich zu Anfang des 14. Jahrhunderts im Trésor des chartes befand und aus der Korrespondenz Friedrichs II vieles entlehnt hatte, — darüber unten mehr — eine Formel „pro electione cardinalis. — Item pro eodem. Fredericus" stand. Es fällt mir auch gar nicht ein, — wie W. ironisch meint —, nun zu behaupten, daß die Päpste auch zu Kaiser Friedrichs II Zeit keine Kardinäle aus Furcht vor ihm zu kreieren wagten. Aber m. E. kann für meinen Satz von der Beeinflussung der Kardinalkreationen

1) Daß ich von „streitenden italischen Mächten" gesprochen, kann ich nicht wieder finden.

durch die Mächte und das entsprechende Verhalten der Päpste nicht schwer genug gewertet werden folgende, bis jetzt so gut wie übersehene Thatsache. Als Ludwig IX im Begriffe stand, einen definitiven Vertrag mit England im Jahre 1258 abzuschließen, durch welchen ein Teil der Eroberungen Philipp Augusts wieder an England zurückgegeben werden sollte, da schickte er einen Gesandten nach Rom, der verlangen sollte, daß der Papst jenen Kardinal, den er nach England zu schicken eben im Sinne hatte, zum entscheidenden Abschluß des Friedenswerkes nach Cambrai entsende. Und zwar wünschte der König einen Kardinal, der den französischen König und sein Reich aufrichtig liebe und den der König unter Umständen ohne Bedenken in seine Geheimnisse einweihen könnte. Als solche Vertrauenspersonen des französischen Königs wurden dann genannt: Johann Gaetano Orsini, Eudes de Chateauxroux und Hugues de St. Charo. Dann aber fährt die Instruktion für den Gesandten nach Rom weiter: „Ad haec si venire contingat unum ex tribus praenominatis . . . fieri ordinationem cardinalium, supplicat Sanctitati vestrae dominus rex, ut, si fieri deberet ordinatio huius modi, ante recessum cardinalis fieret vel saltem usque ad ipsum reditum exspectaretur, cum tantum negotium utpote de constituendis tantis in ecclesiae sancta columnis tantisque mundi luminaribus absque illorum consilio magnorum et bonorum, quorum specialiter interest, expediri non debeat. Et cum fiet ordinatio, supplicat dominus rex et rogat, ut tales creentur cardinales, qui zelum Dei habeant et avaritiam detestentur. Ipsi enim speculum honestatis et christianae sanctitatis esse debent caeteris praelatis tam maioribus quam minoribus ecclesiae generalis.“ [1])

---

1) Instruction d'un ambassadeur envoyé par St. Louis à Alexandre IV à l'occasion du traité de Paris 1258 in Bibliothèque de l'École des chartes. 1888. XXXXIX. 633.

Daraus ergiebt sich nun, wenn man von einigen Verbrämungen absieht, klar, daß Ludwig d. H. (1226—1270) seine Forderungen betreffend die Promotion französischer Kardinäle durch seine Parteigänger im Kollegium, deren es, wie ich wiederholt bemerkt, seit der Mitte des 13. Jahrhunderts genug gab [1]), an den Papst richtete. Diesem aber legte sich, wollte und konnte er auf solche Forderungen nicht eingehen, als bester Ausweg nahe, überhaupt keine Kreationen vorzunehmen, wie es unter ähnlichen Umständen Alexander IV that, oder jedenfalls möglichst selten. Dann konnten keine Rekriminationen stattfinden. Man fühlte sich sehr versucht, viel eher diese Stelle zur Erklärung der Nachricht der Annalen von St. Justina heranzuziehen und unter den „idonei" die französichen Kandidaten, die Ludwig d. H. Alexander IV empfohlen hatte, zu verstehen. Aber der Tenor jener Stelle läßt auch solches nicht zu. Angesichts dieser bisher fast übersehenen Instruktion bleibe ich bei meiner Behauptung, daß Beeinflußungen politischer Art, Forderungen und Querelen über Kardinalpromotionen von seiten der Mächte stattgefunden haben und daß auch um deren willen die Päpste sich in der Erhebung von Kardinälen eingeschränkt haben, woraus auch sich die geringe Zahl derselben erklärt. Welchen Einfluß aber Karl von Anjou darauf genommen, soll alsbald erörtert werden.

c) Ich habe nämlich zum Erweis der politischen Beeinflußung der Kardinalpromotionen und der damit zusammenhängenden Zurückhaltung der Päpste hingewiesen auf das Gesetz Nikolaus' III vom Jahre 1278, wornach kein Kaiser, König,

1) Man kann die Ausbildung einer französischen Partei im Kardinalkolleg bis auf Philipp II August zurückverfolgen. R. Sternfeld, Ludwig d. H. Kreuzzug nach Tunis 1270 und die Politik Karls I von Sizilien, 1896, S. 121, unter Hinweis auf eine von R. Davidsohn, Phil. II Aug. v. Frankr. u. Ingeborg 1888, S. 318 f., veröffentlichte, aus dem Jahre 1218 stammende Liste franzosenfreundlicher Kardinäle.

Markgraf, Herzog, Graf oder Baron künftighin mehr Senator von Rom werden sollte, damit die Kardinäle in Beratung des Papstes ganz frei seien, „ipsaque Romani pontificis, vicarii Dei, quae suis temporibus occurrerit, electio et eorundem cardinalium, cum expedierit, facienda promotio in omni libertate procedant“ [1]).

Dagegen wird nun bemerkt, daß Karl von Anjou als Senator von Rom zwar die Papstwahlen in empörender Weise beeinflußt habe, daß sich aber für die Thatsächlichkeit der Beschränkung der freien Kardinalkreation kein Anhaltspunkt finden lasse. Die Möglichkeit sei ja unzweifelhaft vorhanden gewesen, aber sie sei nicht so leicht zur Wirklichkeit geworden, weil diejenigen Päpste, welche der Übermacht von Karl widerstrebten, sich auch nicht scheuten, in den Kardinalkreationen gegen ihn vorzugehen. Übrigens komme zwischen der Festsetzung Karls in Italien und dem betreffenden Gesetz des Jahres 1278 nur eine Promotion in Betracht unter Gregor X 1273. Eine Einflußnahme von Karl sei aber hiebei nicht festzustellen. Und wäre dem auch so, so bliebe völlig unbewiesen, daß der Druck des Königs eine Verminderung der Kardinalpromotionen gegen den eigentlichen Wunsch der Päpste und Kardinäle herbeigeführt habe, unbeweisbar um so mehr, als feststehe, daß diese Verminderung nicht erst der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehöre, sondern schon aus den zwanziger Jahren, aus der Zeit Honorius' III (1217—27) stamme.

Auf die in den letzten Worten liegende Verrückung des ganzen Fragepunkts, was aber W. selbst ganz entgangen zu sein scheint, werde ich sofort unten zurückkommen. Was aber die Bestreitung dessen betrifft, daß Karl von Anjou die Freiheit der Kardinalpromotionen als römischer Senator gehemmt habe, so braucht

1) c. 17 in VI^to de elect. I, 6.

man sich doch nur die Worte des Papstes genauer anzusehen und man wird daran kaum mehr vernünftigerweise zweifeln können. Papstwahl und Kardinalpromotion werden darin durchweg gleichmäßig behandelt, die Situation für beide als völlig gleiche dargestellt. Nun ist die Pression Karls auf die seit seiner Ankunft in Italien und römischen Senatorstellung vorgenommenen Papstwahlen eine offen daliegende Thatsache. Die Notwendigkeit also, daß Karls bisheriger Einfluß hierin gebrochen werden müsse, war in die Augen springend. Und doch soll Nikolaus neben diese durchschlagende, auf lauter Thatsachen beruhende, von der Papstwahl hergenommene Begründung für seine die Qualität der künftigen römischen Senatoren betreffende Konstitution als weiteren Grund ein bloßes Schemen und Phantom, die Furcht nämlich vor einer etwaigen Möglichkeit gestellt haben, Karl oder eine andere fürstliche Person könnte als künftiger römischer Senator vielleicht einmal auch die Kardinalpromotionen in ungehöriger Weise beeinflußen! Mit solchen Befürchtungen, wenn sie nur Phantasmen waren, konnte sich Nikolaus gar nicht ans Tageslicht wagen, viel weniger sie in die entscheidende Konstitution als mitdurchschlagende ratio legis aufnehmen, wenn man bedenkt, wie schwer sich Karl in den seit Anfang Mai 1278 in Rom mit Papst und Römern darüber stattfindenden Verhandlungen zur Niederlegung der Senatorwürde verstand [1]). Andernfalls riskierte Nikolaus, den unangenehmen Vorwurf der Flunkerei und Plusmacherei mit Recht hören zu müssen. Wenn dann auch thatsächlich nicht bezeugt ist, daß Karl auf die Promotion dieses oder jenes Kardinals positiv Einfluß nahm, so kann auch negative Einflußnahme auf die Kardinalkreation stattfinden durch Verhinderung derselben. Und daß sich gerade diese hindernde Thätigkeit Karls wie in der Papst-

1) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom V⁴, 462 f.

wahl [1]), so in der Erhebung von Kardinälen geltend gemacht hat, darüber kann ein begründeter Zweifel nicht bestehen. Oder wie anders ist es zu erklären, daß unter Klemens IV gar keine Promotion stattfand, daß, im Zeitraum vom Dezember 1261 bis März 1278 überhaupt nur eine einmalige statthatte [2]), als daraus, daß Karl im Weg war und zwar vor allem in der Weise, daß er hinter seinen Anhängern unter den Kardinälen stand und die Promotion seiner Kandidaten verlangte, so gut und noch mehr als sein Bruder Ludwig d. H., daß sich dann hiegegen die starke antianjousche Partei des Kollegiums verwahrte und daß dann Päpste wie Klemens IV, der ein „parlamentarischer Papst" [3]) genannt zu werden verdient, und die erst kurz nur und freilich überhaupt nur kurz regierenden Päpste Innocenz V, Hadrian V und Johann XXI lieber gar keine Kreation vornahmen [4]). Wenn endlich W. bemerkt, daß diejenigen Päpste, welche der Übermacht Karls widerstrebten, sich auch nicht scheuten, Kardinäle zu wählen, die dem König von Neapel unabhängig gegenüberstanden, wobei er Gregor X und Nikolaus III meint, welch letzterer gar keinen Franzosen unter neun im März 1278 erhobenen Kardinälen kreierte, so schreit aus den Worten seiner Konstitution, daß die zum Nutzen der Kirche vorzunehmenden (cum expedierit) Kardinalpromotionen vom Einfluß eines übermächtigen römischen Senators künftighin frei sein müßten, die furchtbare Zwangslage, in

1) Sternfeld, Ludwig d. H. Kreuzzug 130, 190, 210.

2) Eubel, Hierarchia 9 schreibt Gregor X eine zweite Promotion zu; anders R. Stapper, Papst Johann XXI, (Kirchengesch. Stud. hg. v. Knöpfler u. s. w. IV, 4) 1898. 35[3].

3) K. Hampe, Geschichte Konradins von Hohenstaufen. 1894. 70[2].

4) W. gesteht selbst, daß Klemens IV während seines 3—4jährigen, von schweren Kriegen erfüllten Pontifikats nicht daran denken durfte, Gegner Karls von Anjou zu ernennen, aber auch nicht noch mehr Parteigänger Karls in das Kolleg wird haben bringen wollen (S. 159)!

der sich Nikolaus bei seiner Kreation befand, geradezu laut heraus. Nikolaus sah nämlich auch nach dem Geständnis von W. (S. 155, A.), daß Karl die Kurie mit Knechtschaft bedrohe. In dieser Erkenntnis nahm er jetzt nur Italiener und Nichtfranzosen auf die Liste, koste es was es wolle. Gegen diese Zwangslage darf W. auch nicht einwenden (S. 159, A. 4), daß er ja mit der Kreation hätte noch warten können, bis Karl die Senatorwürde niedergelegt hatte, bis zum September, während die Promotion im März 1278 stattfand. Aber Nikolaus brauchte notwendig eben zu der geplanten Aktion gegen Karl und die ihn unterstützende Partei im Kolleg die neuen ihm ergebenen Kardinäle. So denke ich, ist der Beweis, daß der Druck des Anjou auf die Kurie eine Verminderung der Kardinalpromotionen gegen den Wunsch des Papstes und der Kardinäle herbeigeführt hat geliefert.

d) Ich sehe also in der Konstitution Nikolaus' III ein Mittel, die Kardinalpromotion zu erleichtern und schreibe ihr auch faktisch diesen Erfolg zu. Anders W. Ihr Ergebnis war vielmehr, daß jetzt die römischen Adelsfamilien im Wetteifer das Kardinalat wie die Senatur zu beherrschen suchten. Das Papsttum wurde auf das tiefste in die Kämpfe der römischen Adelsfamilien hineingezogen. Die oligarchischen Neigungen des Kardinalkollegs schoßen üppiger als je empor. Als Beweis dessen wird angeführt vor allem sein Benehmen gegen Cölestin V und Bonifaz VIII. „Wie sehr die Beschränkung der Zahl von den Kardinälen ausgeht, dafür mag am Ende auch die Thatsache zeugen, daß keiner der aus dem Kollegium hervorgegangenen Päpste in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entfernt soviel Kardinäle kreiert hat, als die beiden homines novi Urban IV (in 3 Jahren 14) und Cölestin V (in 5 Monaten 13)[1]), mit einziger Ausnahme des

1) P. M. Baumgarten, Die Kardinalsernennungen Cölestins V

autokratischen Bonifaz VIII (in fast 9 Jahren 14), der aber erheblich länger als alle seine Vorgänger seit Alexander IV den päpstlichen Stuhl innehatte und doch nur 17 Kardinäle hinterließ."

Diesen wenig austragenden, drehbaren Details stelle ich zum Beweise, daß nicht die oligarchischen Tendenzen der Kardinäle allein und auch nicht hauptsächlich die Ursache ihrer geringen Zahl im 13. Jahrhundert und speziell in der zweiten Hälfte desselben waren, die Kardinalfrage entgegen, wem denn bei der Kardinalkreation das entscheidende Wort zukam, ob der Papst hiebei an die Zustimmung der Kardinäle in der Weise gebunden war, daß ohne diese eine solche nichtig war, oder ob er eben nur zur Befragung ihrer Meinung herkömmlicherweise gehalten war? Ich konnte mich nun auf Grund eingehender Untersuchung dahin aussprechen und bis jetzt habe ich keinen Widerspruch in diesem Punkte erfahren, daß zwar die Thätigkeit des Kardinalkollegs bei Aufnahme neuer Mitglieder eine ausgebreitete und anscheinend tiefgreifende war, daß aber in Wirklichkeit die Entscheidung vollständig beim Papste lag[1]). Wo dem so ist, ist es doch eine naheliegende und selbstverständliche Folgerung, daß auch die Ursache von der geringen Zahl der Kardinäle im 13. Jahrhundert und speziell in der zweiten Hälfte desselben beim Papste lag. W. macht ja thatsächlich selbst unter Benützung der von Eubel gebotenen Zahlen, an welchen er da oder dort etwas in dankenswerter Weise verbessert, darauf aufmerksam, daß die numerische Stärke des Kollegiums in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts

---

im September und Oktober 1294 in der Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom, 1897, 161 ff., zählt unrichtig nur 12 Kardinäle. Anders und richtig Schulz, Peter von Murrhone, Ztschrft f. Kirchengeschichte. 1897. 396.

1) Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle 183 ff.

überhaupt nicht erheblich schwankt. „Sie hatte ihren tiefsten Stand (8 und 7) bei den Vakanzen von 1261 und 1277, nachdem Alexander IV keinen Kardinal kreiert hatte und wieder, nachdem in noch nicht zwei Jahren (1276—77) 7 Kardinäle, 4 als solche, 3 als Päpste gestorben waren. Bei keiner der übrigen 12 Vakanzen dieser Zeit (1254—1303) sinkt die Zahl unter 10. Die höchsten Ziffern sind 18 und 20. . . . Die Verminderung stammt, dies sei jetzt zur Ergänzung meiner älteren Angaben hervorgehoben, aus der Zeit von Innocenz' III schwächerem Nachfolger Honorius III. Bei seiner Wahl 1216 hatte das Kollegium 27 Kardinäle gezählt (1198: 28), bei seinem Tode (1227) zählte es nur 18. Unter seinen größeren Nachfolgern hob sich die Zahl nicht wieder. Bei den Vakanzen von 1241, 1243 und 1254 treffen wir 14, 10, 12 Kardinäle." So W. Ziehen wir daraus unsern Schluß. Wenn die großen Päpste der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Zahl der Kardinäle vermindert haben bezw. ließen, so brauchte es keiner oligarchischen Tendenzen des Kardinalkollegs zu dieser Verminderung. Und wenn dann diese durch die Päpste geminderte Zahl in der zweiten Hälfte fortbestand und nicht mehr sich aufschwang, so waren es wieder in erster Linie und wesentlich die in der Kreation der Kardinäle selbständigen Päpste, welche diese Zahl forterhielten, und nicht die Kardinäle. Wenn das letztere aber schon die Thatsache beweisen soll, daß Klemens IV, ein „parlamentarischer Papst", keine und Honorius IV, ein „homo temperatus et magnae discretionis", nur eine Kreation vorgenommen habe, nachdem sie bei ihrer Wahl 20 bezw. 18 Kardinäle vorgefunden hätten, so sagt W. selbst, daß Klemens wegen Karl von Anjou keine Promotion vornehmen konnte. Dem andern Papst aber mochte die verhältnismäßig hohe Ziffer seiner Kardinäle genügen.

Die Päpste des 13. Jahrhunderts hatten auch ihren guten Grund zu dieser dauernden Minderung der Zahl der

Kardinäle. Auch W. sucht über die oligarchische Tendenz der Kardinäle hinaus nach einem solchen, oder vielmehr für die oligarchische Tendenz. Er findet ihn neben der größeren Bedeutung des einzelnen in der Leitung der Geschäfte und nach außen hin namentlich in der größeren Einkommensquote, die bei geringer Zahl der Kardinäle auf den einzelnen entfiel. Das Herabsinken der Zahl der Kardinäle steht im geraden Verhältnis zu dem Wachsen von deren Einkünften. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts bekam das Kollegium eine gemeinsame Kasse. Ebendamals ging die Kopfzahl um 2/5 gegenüber dem Anfang des Jahrhunderts zurück. Unter Honorius III dem Verfasser des Liber censuum, dem Kämerer des Papstes unter Cölestin III, dem Kämerer der Kardinäle unter Innocenz III, dem großen Finanzmann auf dem päpstlichen Stuhle, sank die Zahl um ein weiteres Drittel. „Als Papst hat der gutmütige Mann wohl (!) das Drängen (?) der Kardinäle auf Erhöhung ihres Einkommens und das Interesse der päpstlichen Kasse zu verbinden gewußt, indem er die Kopfzahl der Kardinäle verminderte." Durch den gefügigen Nikolaus IV ist 1289 das gesamte Einkommen der römischen Kirche in zwei gleiche Teile, einen für den Papst und einen für die Kardinäle, ausgeschieden worden. Als dann im 14. Jahrhundert die Kopfzahl der Kardinäle wieder vermehrt wurde, da entstanden dementsprechend weitere Forderungen der Kardinäle und die Folge war ein stärkeres Anziehen der Steuerschraube durch die Päpste.

Merkwürdig, daß W., nur um seine These von der durchschlagenden Bedeutung der oligarchischen Tendenzen des Kardinalkollegs zu halten, immer die Hauptperson im Spiele, den Papst übersieht. Jeder Kardinal mußte ein seiner Würde entsprechendes Einkommen haben. Solches kam nun vor allem aus der Titelkirche. Allein dieses war sicherlich manchmal ge-

ringfügig. Darum half der Papst durch Anweisung auf andere Bezüge aus Orten im Kirchenstaat, aus Pfründen in den christlichen Ländern nach. War der Kardinal Glied eines Ordens, so mußte unter Umständen dieser die Ehre durch Unterhalt des hohen Genossen begleichen. Dazu kam dann für jeden Kardinal eine entsprechende Quote aus der gemeinsamen Kasse der Kardinäle, deren Existenz man schon im 12. Jahrhundert voraussetzen darf und in welche ein bestimmter Anteil an Benediktions- und Palliengeldern, an sonstigen Oblationen, namentlich aber seit Mitte des 13. Jahrhunderts an den Servitia communia, sodann am Census, den Visitationsgeldern und sonstigen außerordentlichen Einnahmen floß. Seit Nikolaus IV wurden diese Einkünfte alle zwischen Papst und Kardinalkolleg hälftig geteilt[1]). Man sollte nun meinen, daß dem einzelnen Kardinal auf diese Weise ein genügendes, ja überreiches jährliches Einkommen gesichert gewesen sei. Und doch ist zu sagen, daß die Einkünfte des Kardinalkollegs bei dem unregelmäßigen Einlauf des Census und sonstiger Abgaben, bei der ungleichen und schleppenden Bezahlung der Servitien- und Visitationsgelder mehr stehende als regelmäßige waren[2]). Eben das gilt also auch vom Gehalt des einzelnen Kardinals. Im Notfall mußte dann thatsächlich die päpstliche Kasse einspringen und das um so stärker, je höher die Kardinäle standen und je teurer daher ihr Haushalt und ihre Lebensführung war[3]).

---

1) Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle 186 ff. M. Tangl setzt den Anfang der Servitia communia in den Pontifikat Innocenz' IV. Monatsblätter z. deutsch. Zschft. f. Geschichtswissenschaft. 1897/98. II, 95.

2) J. P. Kirsch, Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im 13. und 14. Jahrhundert (Kirchengesch. Studien hg. v. Knöpfler u. s. w. II, 4). 1895. 51 ff. P. M. Baumgarten, Untersuchungen und Urkunden über die Camera collegii cardinalium für d. Zeit v. 1295—1437. 1898. CXX f.

3) Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle 187.

Nun sind aber die ewigen Geldverlegenheiten der Päpste, seit sie, zum Teil notgedrungen, anfingen, Weltpolitik zu treiben, eine notorische Thatsache[1]). Da lag nichts näher, als die Ausgabe für die Kardinäle dadurch zu verringern, oder in das richtige Verhältnis zur Kraft der päpstlichen Kasse zu bringen, daß man ihre Zahl verminderte. Thatsächlich sinkt von der Zeit an, in welcher die große Politik der Päpste, aber damit auch ihre Geldnot beginnt[2]), die Zahl der Kardinäle. Und selbst wo die Inanspruchnahme der päpstlichen Kasse nicht stattfand, mußte dem Papst daran liegen, dem einzelnen an Würde nunmehr so hoch stehenden Kardinal ein entsprechendes Einkommen zu sichern, was bei der schon genug in Anspruch genommenen finanziellen Beisteuer der Christenheit nach Rom am besten durch Ernennung von weniger Kardinälen erreicht wurde.

So sind es, was der gesamten Sachlage und der Stellung von Papst und Kardinälen allein entspricht, in erster Linie die Päpste, auf welche der numerische Rückgang des Kardinalkollegs seit der Mitte des 12. Jahrhunderts und der Tiefstand seiner Zahl im 13. Jahrhundert zurückzuführen ist. Es soll damit freilich eine oligarchische Tendenz im Kolleg und deren Wirkung auf die Kardinalpromotion im Rahmen der Teilnahme der Kardinäle hieran nicht völlig in Abrede gestellt werden. Sie aber über den in diesem Punkt ebenso wie in anderen entscheidenden Willen des Papstes zu stellen ist einseitig, unrichtig und unhistorisch.

Damit ist der Hauptpunkt erledigt. Es bleibt noch, einige restierende, zum Teil damit zusammenhängende Punkte möglichst kurz zu behandeln.

1) Zum Beweis sei nur verwiesen auf: A. Gottlob, Päpstliche Darlehensschulden des 13. Jahrhunderts. Hist. Jahrb. 1899. XX, 668, 671 ff. 2) Reuter, Geschichte Alexanders III. III, 505 f.

6. In der Theologischen Litteraturzeitung war bemerkt, daß ich zwar zweimal vom Konklave handle, mir aber keine Gedanken gemacht habe über die Herkunft dieser Ordnung, daß man bei mir kaum den Grund der Einführung des Konklaves ersehe, nämlich die Verschärfung der Gegensätze unter den Kardinälen. Dann ward angedeutet, daß das päpstliche Konklave, wie auch das bei Wahlen im Dominikanerorden, von den italienischen Kommunen herübergenommen sei, wofür auf die Annales Placentini Guelfi ad annum 1223, MG. SS. XVIII, 338 (bezw. 438 f.), verwiesen wurde. Ich habe darauf, Qschft. 1898, 606, bemerkt, daß am betreffenden Ort (S. 140) mehr stehe, als W. vermute, daß als Grund für definitive Einführung des Konklaves die Streitigkeiten der Kardinäle seit der Vernichtung der Staufen und dem Auftreten der Franzosen im Kollegium angegeben sei. Weiter habe ich dann bemerkt, daß die Herübernahme dieser Einrichtung in der Papstwahl aus den italienischen Kommunen ganz glaubbar sei. Nur sei sie besser zu begründen als aus der Notiz der betreffenden Annalen. Ich hätte in genauer Unterscheidung zwischen der gesetzlichen Einführung des Konklaves und einiger vorausgegangener, von mir bemerkter Präcedenzfälle aus den Jahren 1241 und 1254, bei Wahl Cölestins III und Alexanders IV, schon einen Bericht von Panvinius anführen können, der sich stützend auf die Commentarii vitarum pontificum bibliothecae Palatinae besagt, daß zum erstenmal das Konklave bei der Wahl Honorius' III im Jahre 1216 stattgefunden habe.

Darauf erfolgt nun als Antwort, daß ich in meinem Buch den Ursprung der Konklaveordnung hätte feststellen müssen. Sodann sei die Angabe des Panvinius, wie manche andere Nachricht des gelehrten Augustinereremiten von recht zweifelhaftem Werte. Die thatsächliche Quelle des Panvinius sei die Papstchronik des Bernardus Guidonis. Aus ihr citiere

Raynald 1216, § 17 wörtlich und auch Muratori, SS III, 1, 486, habe die Stelle am Schluß der Biographie Innocenz' III von Bernardus: „Vacavitque sedes per unam tantummodo diem Perusinis causa electionis papae strictissime arctantibus cardinales.“ Diese Stelle sei aber nicht hinreichend, um für die Wahl Honorius' III ein Konklave anzunehmen. Vor allem werde „arctare“ ebenso von zeitlicher als örtlicher Beschränkung gebraucht und die erstere anzunehmen liege nach den vorausgegangenen Worten näher. Weiterhin sei der französische Dominikaner, der die Flores chronicorum in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts schrieb, keineswegs ein Zeuge, der gegenüber dem Schweigen der gleichzeitigen Quellen in Betracht komme. Das werde noch überdies durch die nur künstlich zu rettende Angabe einer nur eintägigen Vakanz bewiesen, während in Wahrheit Innocenz am 16. Juli gestorben war, Honorius am 18. gewählt wurde. Für Bernard Gui, der Sedisvakanzen von vielen Monaten und selbst Jahren erlebt, sei die Wahl von 1216 so rasch erfolgt, daß er einen äußeren Druck annehmen zu müssen geglaubt habe (S. 166 bis 168).

Lauter unstichhaltige Behauptungen! Einmal kann man sehr stark zweifeln, ob es für mich nach dem Wortlaut des Themas notwendig war, den Ursprung der päpstlichen Konklaveordnung festzustellen. Notwendig wäre es gewesen, wenn ich über die Entwicklung der Papstwahl ein Buch geschrieben hätte. Was dann über die Bedeutung von „arctare“ gesagt wird, ist doch mehr nicht als Phrase. W. hätte sich nur ein bischen in der Geschichte der Konklaven umsehen dürfen und er würde auch alsbald gefunden haben, daß „arctare, arctatio“ der offizielle und technische Terminus für das Konklave und die Einsperrung in demselben ist. In einer Bulle vom 30. September 1276 ordnet Johann XXI die Bestrafung derjenigen an, welche

die Kardinäle bei der letzten d. h. seiner eigenen Wahl so unverschämt bedrängt und den Magistrat von Viterbo dazu verleitet hätten, die Kardinäle durch „arctatio" in ein Konklave zur Beschleunigung der Neuwahl zu zwingen [1]). Honorius IV vollends schreibt über die Wahl Martins IV und die damaligen Vergewaltigungen von seiten der Bewohner von Viterbo: „... quanquam Viterbienses praedicti firmiter promisissent, se tunc ad inclusionem v e l arctationem praedictorum fratrum nullatenus processuros, iniectis in nonnullos ex eisdem fratribus manibus violentis et non levibus dictis Matthaeo et Jordano cardinalibus irrogatis iniuriis in una ex cameris eiusdem palatii obstructis ostiis et fenestris illius ausu sacrilego incluserunt ..." [2]). Damit ist die Bedeutung von „arctare" „arctatio" gleich Einschluß in das Konklave auf das Schlagendste dargethan. Die Frage ist jetzt nur, ob der Bericht des Panvinius über das Konklave bei der Wahl Honorius' III 1216 glaubbar ist. W. meint, denselben kurzweg damit als unstichhaltig erwiesen zu haben, daß er behauptet, derselbe sei den Flores chronicorum des hierin unzuverlässigen, ein Jahrhundert später schreibenden Bernard Gui entnommen. Allein wie wenig diese Aufstellung für sich hat, zeigt eine einfache Synopsis der Texte:

Bernard Gui: (Raynald 1216, § 17)	Panvinius: (Clm. 149 f. 28ª)
Vacavit Sedes per unam tantumodo diem Perusinis causa electionis	Cuius (Innocentii III) cadavere die sequenti honorifice in Ecclesia cathedrali Perusina,

1) »Cum enim nos et fratres nostri sanctae Romanae ecclesiae cardinales, de quorum numero tunc eramus, convenissemus in Viterbiensi palatio .... inchoataque per Viterbienses cives immanis arctatio usque adeo tolerantiae metas excederet etc.« Potthast Nr. 21152.

2) 4. Sept. 1285. Potthast Nr. 22284.

papae arctissime arctantibus cardinales.

quae S. Laurentii dicitur, sepulto, illico cardinales a magistratibus populoque Perusino reclusi sunt et coarctati ita, ut exire non possent coactique, ut quam primum pontificem aliquem crearent, qui egregia ab Innocentio III incoepta perficeret.

Diese beiden Berichte sind schon nach ihrem Wortlaut von einander unabhängig. Auch sonst zeigen die Stellen, die Panvinius in seinem großen Werke De varia Romani pontificis creatione, Clm. 147—152, als „ex commentariis vitarum pontificum bibliothecae Palatinae" entnommen bezeichnet, keine Abhängigkeit von den Flores chronicorum. Sie sind viel einläßlicher und detaillierter[1]). Und selbst wenn Panvinius die betreffende Notiz aus Bernhard Gui hätte, so dürfte man doch nicht nur so ohne weiteres der letzteren Glaubwürdigkeit bestreiten. Seine papst- und profangeschichtlichen Werke sind zwar Kompilationen, zeugen aber doch von ungemeiner Belesenheit, von auf Herbeischaffung des zum Teil wertvollen Quellenstoffes verwandtem riesigem Fleiß, wie auch von einem für jene Zeit ungewöhnlichen Maß von Kritik und Selbständigkeit des Urteils[2]). So dürfte die Haltbarkeit seines

1) Es ist bis jetzt überhaupt nicht ausgemacht, was unter diesen Commentarii etc. für ein Werk gemeint ist. Grauert, Das Dekret Nikolaus' II von 1059, Hist. Jahrb. 1880, I, 597[2]), — worauf W. doch auch hinweist — schreibt: „Soviel wir sehen, ist dieser vetustus sine auctoris nomine liber in unserer historiographischen Litteratur völlig unbekannt. ... In den späteren Partien des Werkes: De varia etc. wird dieser antiquus liber resp. incertus auctor nicht mehr citiert, wohl aber in Clm. 149, S. 21 . . . Commentarii vitarum pontificum bibliothecae Palatinae«.

2) L. Delisle, Notice sur les manuscrits de Bernard Gui in

Berichts auch in diesem Falle präsumiert werden. Aus all dem folgt, daß wir keinen stichhaltigen Grund haben, an der Thatsache zu zweifeln, daß schon 1216 ein Konklave stattfand. Daß dabei eine Anleihe bei den italienischen Kommunen gemacht wurde, ist ganz glaubbar, aber nicht beweisbar [1]). Dagegen halte ich an der Beweisbarkeit eines Anlehens um so entschiedener im folgenden Falle fest.

7. In ganz besonders aggressivem Ton schloß W. seine Rezension: „Ich will schließen, indem ich die merkwürdige Behauptung (213), das (!) Philipp der Schöne im Kampf gegen Bonifaz sich „unverkennbar an den Wortlaut" einer Auslassung Friedrichs II „angelehnt habe" niedriger hänge, das Faktum wäre ja interessant genug. Leider aber ist es nicht richtig. Übereinstimmend ist nur das Citat aus Matth. 16, 18 und die Bezeichnung der Kardinäle als Nachfolger der Apostel. Daneben steht aber gar vieles nicht Übereinstimmende".

Ich habe nun nach einer Synopsis der Texte [2]) zunächst bemerkt:

Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale. 1879. XXVII, 2, 366 ff.

1) Bei diesem früheren Termin von 1216 müssen die Konstitutionen der Dominikaner von 1228 und 1238 außer Rechnung bleiben.

2) Die Texte seien nochmals beigeschrieben:

Friedrich II schreibt: »Cum sit Christus caput ecclesiae et in Petri vocabulo suam fundaverit ecclesiam supra petram, vos apostolorum statuit successores, ut Petro pro omnibus ministrante vos, qui estis candelabra ecclesiae super montem non sub modio constituti, re vera omnibus, qui sunt in domo ex effectu bonorum operum luceatis nec a publica mundi lingua ex conscientia generali vos subtrahere intendatis, cum ad singula, quae praesidens sedi Petri proponit statuens vel denuntianda decrevit, aequa participatio vos admittit«. Böhmer-Ficker reg. imp. n. 2447.

Philipp IV schreibt: »Ineffabilis amoris dulcedine sponsus et caput ecclesiae Dei filius Dominus noster Jesus Christus amplectens et prosequens sponsam suam ipsam fundavit in Petri vocabulo supra petram

a. daß die gleichmäßige Bezeichnung der Kardinäle als Nachfolger der Apostel eine um so größere Beweiskraft für die Annahme einer Anlehnung von seiten Philipps des Schönen an Friedrich II habe, wenn man ins Auge fasse, daß vor dem 14. Jahrhundert niemand die Kardinäle als Nachfolger der Apostel bezeichnet habe, außer eben Friedrich II und Philipp d. Schöne und habe dabei ausdrücklich auf mein Buch S. 214 verwiesen, Qschft. 1898, 612 f.

Nun sucht W. diesen Beweis dadurch zu entkräften, daß er mich in Gegensatz zu mir selber setzt. In meinem Buch, S. 214, hätte ich auf Grund einer Stelle aus der vor dem 25. April 1295 entstandenen Schrift De renuntiatione papae des nachmaligen Erzbischofs Ägidius Colonna von Bourges gesagt: „Die Anschauung, daß nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Kardinäle insgesamt Nachfolger der Apostel seien, hat doch an Boden gewonnen. Und nach und nach ist sie auch in streng kurialistisch gesinnten Kreisen . . . (!) aufgenommen worden." Und ich hätte zuletzt erklärt: „daß am Ende des 13. Jahrhunderts die Meinung, daß die Kardinäle die Nachfolger der Apostel ebenso wie die Bischöfe seien . . . (!) ganz allgemein

vosque ipsius columnas ecclesiae, fidei cardines et apostolorum constituit successores: unde super iis, quae augmentum et exaltationem fidei orthodoxae ac honorem et bonum statum universalis ecclesiae et totius populi christiani respiciunt vos fiducia secura requirimus ac specialibus, cum causa deposcit, litteris et precibus excitamus etc.« Dupuy hist. du differend etc. p. 126.

In einem vollständigeren und auch besser beglaubigten Text, auf den W. neuestens aufmerksam macht, lautet der Anfang des Schreibens Philipps IV: »Ineffabilis amoris dulcedine sponsus et caput ecclesiae Dei filius Dominus Jesus Christus amplectens et prosequens sponsam suam fundavit in Petri vocabulo super petram, eiusdem beato Petro apostolorum principi suisque legitimis successoribus cura commissa, venerabiles episcopos presbyteros et diaconos cardinales ipsius columnas ecclesiae, fidei cardines et apostolorum constituit successores. Unde super iis etc.« Dupuy l. c. p. 219.

verbreitet und rezipiert gewesen ist". In meiner Erwiderung (Qschft. 612) aber lasse ich das Gemeingut Sondereigentum von Friedrich II und Philipp d. Schönen geworden sein.

Allein ich muß W. hier in aller Form der Textverstümmlung zeihen. Er gibt die Stellen nicht, wie sie in meinem Buch stehen, wie schon die von ihm punktierten, von mir signalisierten Auslassungen angeben bezw. verraten. In meinem Buche heißt es nämlich: „Aber die Anschauung, daß nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Kardinäle insgesamt Nachfolger der Apostel seien, hat doch an Boden gewonnen. Und nach und nach ist sie auch in streng kurialistisch gesinnten Kreisen, wenn auch mit einer Modifikation aufgenommen worden. Man betrachtete nämlich die Kardinäle als Nachfolger der Apostel in jenem Stande, in welchem sich diese als die Begleiter und Gehilfen des auf Erden wandelnden, noch nicht erstandenen Erlösers befanden." Und nachdem dann die einschlägige Stelle aus der Schrift De renuntiatione papae des Ägidius von Rom zur Anführung gekommen und auch noch auf den c. 1320 schreibenden Augustinus Triumphus, der sich ebenso ausdrückt, hingewiesen worden ist, heißt es weiter: „So ist man zu dem Schluß berechtigt, daß am Ende des 13. Jahrhunderts die Meinung, daß die Kardinäle die Nachfolger der Apostel ebenso wie die Bischöfe seien und zwar der Apostel zu jener Zeit, als sie die Begleiter und Gehilfen des auf Erden wandelnden, noch nicht erstandenen Erlösers waren ganz allgemein verbreitet und rezipiert gewesen ist" [1]). Das ist der volle Text und so mußte ihn W. geben und nicht verstümmelt. Auf diesen ist auch Qschft. 1898, 613[1] verwiesen worden und in diesem Sinn war also die dortige Bemerkung zu verstehen, „daß vor dem 14. Jahrhundert niemand die Kardinäle als

1) F. X. Wernz, Jus decretalium II (1899), 706[32] findet meinen Schluß weniger bewiesen.

Nachfolger der Apostel bezeichnete". Mein beiderorts vertretenes Forschungsresultat ist also, daß Ende des 13. Jahrhunderts die Kardinäle zwar als Nachfolger der Apostel galten, aber nicht pure und ohne Limitierung, sondern als Nachfolger der Apostel zu der Zeit, da diese die Begleiter des noch nicht auferstandenen bezw. aufgefahrenen Heilandes waren. Dagegen sah man die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel an in ihrer Stellung nach der Auferstehung bezw. Auffahrt. Dieser von den damaligen Theologen gegebenen und sorgfältig beachteten Unterscheidung steht singulär gegenüber die glatte und gemeinsame Bezeichnung der Kardinäle als Nachfolger der Apostel durch Friedrich II und Philipp d. Schönen, wodurch sich in unleugbarer Weise die Anlehnung Philipps an Friedrich erweist.

b. Ich habe zum Erweis dieser Anlehnung auch darauf hingewiesen, daß Friedrich II und Philipp d. Schöne nicht bloß die einfache Schriftstelle Matth. 16, 18 wiedergeben, sondern auch die ganz gleiche Exegese bis aufs letzte Wort hinaus und daß diese Übereinstimmung um so bedeutungsvoller ist für den Beweis der Anlehnung, als die hochwichtige Stelle im Mittelalter auf Grund der Väterauslegung die verschiedenste Exegese fand (Qschft. 1898, 613). Dagegen weiß W. weiter nichts einzuwenden, als „natürlich ist diese Formel nicht in der Kanzlei Friedrich II zuerst aufgetaucht" (S. 171).

c. Ich habe ferner darauf hingewiesen, daß man bekanntermaßen in der Kanzlei Philipps d. Schönen sich an die Briefe Friedrichs II anlehnte[1]), daß Nogaret Philipp geradezu aufforderte, im Kampfe gegen Bonifaz VIII Hilfe aus alten Urkunden zu suchen und daß die Briefe Friedrichs II bezw. die allenthalben verbreitete Sammlung derselben, die unter dem Namen des Petrus de Vinea ging und in welcher eben der fragliche Brief Friedrichs, L. I, n. 6, stand, in Frankreich seit

1) W. bringt S. 158[2] selbst ein neues Beispiel bei. Oben S. 70.

der Mitte des 13. Jahrhunderts benützt wurden. Da darf man doch bei der sonstigen großen Verwandtschaft der angeführten Schreiben eine Anlehnung von seiten Philipps konstatieren. W. sucht denn auch über diese Ausnützung der Briefe Friedrichs II in Frankreich mit der Wendung, daß die Forschung dem Einfluß der Streitlitteratur der Zeit Friedrichs II auf die folgenden Menschenalter werde gewiß noch nachzuspüren haben (S. 168), wegzuschlüpfen.

d. Einen Beweis dann für die Unhaltbarkeit der Anlehnung sucht er aus dem von ihm neu gewonnenen, etwas veränderten Wortlaut bei Philipp zu konstruieren. Nach dem Briefe Friedrichs erscheine der Papst, wie ich selber sage, nur als Geschäftsführer der Kardinäle, die Kardinäle als mit dem Papst gleich berechtigt. Dagegen stehe dem „Petro pro omnibus ministrante“ Friedrichs bei Philipp Petrus als „apostolorum princeps“ gegenüber; ihm und seinen rechtmäßigen Nachfolgern sei die Sorge für die Kirche übertragen; von einer aequa participatio der Kardinäle sei durchaus nicht die Rede; sie würden mit einigen landläufigen Ehrenbezeichnungen abgefunden. Es sei unverkennbar, man habe sich in der Kanzlei Philipps nicht viel Mühe gegeben, das Recht der Kardinäle zur Mitregierung der Kirche zu begründen. Da könne doch das Schriftstück Friedrichs II nicht vorgelegen haben und es könne doch diese brauchbare Vorlage nicht in solcher Weise abgeschwächt worden sein einige Monate vor dem Attentat von Anagni (S. 170 f.). — Aber so tief steht doch auch bei Friedrich Petrus nicht durchweg. Er ist auch dort wieder der primus inter pares (Petro pro omnibus ministrante). Sein Nachfolger hat auch dort das erste Beschluß- und Befehlsrecht (singula, quae praesidens sedi Petri proponit statuens vel denuntianda decrevit). Freilich wird das dann alles wieder so limitiert, daß es thatsächlich in Nichts zerfließt. Gerade so bei Philipp. Auch da ist Petrus der

„princeps apostolorum“. Auch da ist ihm und seinen Nachfolgern die Sorge für die Kirche anvertraut. Allein was mit der einen Hand gegeben wird, wird mit der anderen ebenso wieder genommen. Denn den Kardinälen kommt es zu, für das zu sorgen „quae augmentum et exaltationem fidei orthodoxae et honorem et bonum statum universalis ecclesiae et totius populi christiani respiciunt“, nämlich in diesem Fall für die Verurteilung von Papst Bonifaz VIII durch ein von den Kardinälen zu berufendes allgemeines Konzil [1]). Hier wie dort, bei Friedrich und bei Philipp, dieselbe Unsicherheit in der Darstellung der Stellung von Papst und Kardinälen. Dies zusammengenommen mit der Gleichheit in der glatten Bezeichnung der Kardinäle als Nachfolger der Apostel, mit dem gleichen Recht der Kardinäle über ein allgemeines Konzil, mit der gleichen Exegese von Matth. 16, 18, mit der Thatsache, daß Friedrichs Briefe in der französischen Kanzlei gebraucht wurden, läßt es verständlich erscheinen, daß W. jetzt viel weniger scharf als früher, wo er die Anlehnung geradewegs („niedriger hängen“!) in Abrede stellte, dieselbe nunmehr immerhin nur als „höchst unwahrscheinlich“ bezeichnet (S. 173).

8. Zum Schluß kommt W. noch auf meine Erörterungen über das Konsensrecht der Kardinäle. Es hätte sollen die Frage behandelt werden, welche Mitwirkung das Kollegium bezw. der einzelne Kardinal früher und später bei den Beschlußfassungen der Kurie zu leisten hatte und welchen Ausdruck dieselbe im Wortlaut und in den Formen der Ausfertigung der päpstlichen Urkunden erfuhr..... Diese Feststellungen hätten entsprechend dem noch weniger sorgfältig edierten Urkundenmaterial geschehen sollen nach dem Vorbilde der analogen Forschungen von J. Ficker über die Beteiligung der

1) Vgl. auch: V. Domeier, Die Päpste als Richter über die deutschen Könige. 1897. 71 ff. 82 ff.

deutschen Fürsten an den Entschließungen und Akten des Königtums, soweit natürlich die anders gearteten Verhältnisse dies zuließen (S. 173 f.).

Diesen Ausstellungen gegenüber will ich nicht betonen, daß es W. nicht über sich brachte, auch nur zu konstatieren, daß ich S. 216 ff. darauf unter Anführung zahlreicher Beispiele hinwies, wie anfangs sich die Zustimmung vielfach ausdrücklich in den Unterschriften kundgab durch die Formel „consensi et subscripsi“, wie dann seit Innocenz II nur noch das einfache „subscripsi“ vorkommt, wie es nicht ganz bestimmt zu sagen ist, ob diese einfache Unterschrift nur Bezeugung oder Zustimmung ausdrücke, wie auch bei der vorkommenden Mitbesiegelung diese Frage nicht ganz entschieden ist, wie die Urkundenart, die am deutschen Königshof durch die Willebriefe repräsentiert wird, an der Kurie nicht vertreten ist, wie alles das nach den Fingerzeigen der bedeutendsten Diplomatiker ins Auge gefaßt wurde und wie namentlich auch bei den alten Kanonisten darüber Aufschluß gesucht und zum Teil auch gewonnen wurde. Das alles mochte W. nicht anerkennen. Bedenklicher aber und zwar für seine Kennerschaft scheint mir zu sein, daß er nicht im Stande war, die Grundfrage hiefür zu erfassen und zu formulieren, auf welchem rechtlichen Verhältnis nämlich zwischen Papst und Kardinalkollegium dieses Konsensrecht des letzteren beruht. Ich habe das S. 220—248 untersucht und so die Basis für die richtige Wertung der Formeln „de fratrum nostrorum consilio“, „de f. n. consensu“ hergestellt. Anstatt daß nun W. irgend auf diese alles entscheidende Frage und deren Behandlung durch mich hinweisen würde, setzt er unter Lobsprüchen auf M. Souchon eine Stelle aus dessen 1888 erschienenen Buch: Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI und die Entstehung des Schismas 1378, S. 43, A. 4, her, die unter Um-

gehung des Problems einfach dahin lautet, daß die Wendung de fratrum n. consilio sich in den Bullen der Päpste vor Johann XXII so häufig und so willkürlich finde, daß ihr kein Gewicht beigelegt werden könne. Warum macht es mir W. dann zum Vorwurf, daß ich dieser, nach dem Urteil des „so guten Kenners der Geschichte des Kardinalats" unwichtigen Formel nicht tiefer nachgegangen sei! Auch in seinem neuesten zweibändigen Werk: Die Papstwahlen in der Zeit des großen Schismas 1898 ff., geht Souchon nicht im leisesten auf den Unterschied von „consilium" und „consensus" ein.

Meine Replik konnte ich schließen mit dem Gesamturteil, daß die Rezension von W. wenig objektiv sei und viele Unrichtigkeiten enthalte. Dasselbe sage ich auch jetzt am Schluß der Duplik und zwar nach den breiten Ausführungen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen in verstärktem Maß. Es fehlt W. die für einen Historiker notwendige Objektivität gegenüber dem Institut der Kardinäle als einem Bestandteil der mittelalterlichen Kirche, aber auch gegenüber von mir. Seine Behauptungen über das Kardinalkollegium sind vielfach unrichtig und die Wege, die er der Forschung über dasselbe weisen will, großenteils falsch. Das bewiesen zu haben dürfte den wissenschaftlichen Wert des Vorstehenden ausmachen.

3.
Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch. II. Hoseas[1]).

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Hoseas unterscheidet sich in seiner prophetischen Predigt von Amos sachlich dadurch, daß er vorzugsweise die religiösen Mißstände ins Auge faßt, während Amos die socialen Mißverhältnisse, allerdings als die naturgemäße Folge des religiösen Niederganges gegeißelt hatte. Hoseas wendet sich also der Quelle des Elends, der Abkehr von Jahwe, unmittelbar und ausdrücklich zu. Diese Art seiner Predigt berechtigt uns im Voraus zur Erwartung, bei Hoseas reichlichere Aufschlüsse über die Geltung der pentateuchischen Gesetzgebung und damit über das Alter des Pentateuch zu gewinnen, als bei Amos.

Vergleichen wir zum Beginn der Untersuchung die leitenden Ideen, welche das pentateuchische Gesetz durchziehen, mit den Grundgedanken der hoseanischen Predigt, so finden wir, daß die letzteren identisch sind mit den ersteren. Als diese Ideen, welche das Gesetz im Ganzen und in seinen Einzelheiten beherrschen, gelten uns die Ideen des zwischen Jahwe und Israel geschlossenen Bundes, die Idee vom Königtum Jahwes und die Idee von der Heiligkeit des Volkes Israel.

Vor allem ist es die Idee des Gottesbundes, welche das ganze Gesetz in seinen 3 großen Teilen P, JE und D beherrscht. Allerdings hinsichtlich des Sprachgebrauches besteht ein Unterschied. Der technische Ausdruck zur Bezeichnung des Gottesbundes im allgemeinen ist überall bërith. Aber der

1) Der erste Artikel erschien im Jahrg. 1899, S. 512—552.

sinaitische Bund heißt nur in JE und D regelmäßig bĕrith, bei P wird er ein einziges Mal (Exod. 31, 16) so genannt. Sonst pflegt P dafür eʿduth zu gebrauchen, nicht als ob eʿduth hier den Sinn von „Bund" hätte, sondern nur insofern, als die in der Sprache von JE und D mit bĕrith zusammengesetzten Bezeichnungen mosaischer Kultgegenstände in P nach eʿduth benannt werden, so insbesondere die Bundeslade, die hier ʾaron haeʿduth heißt [1]). Außerdem verbindet P auch in denjenigen Fällen, wo es den Ausdruck bĕrith gebraucht (so z. B. Gen. 6, 18. 9, 9. 11. 17 u. s. w.) niemals das Verbum karath mit diesem Worte, um den Akt des Bundesschlusses zu bezeichnen, wie dies in JE und D geschieht, sondern das Verbum heqim [2]).

Doch dieser Unterschied betrifft, wie bemerkt, nur den sprachlichen Ausdruck. Sachlich stimmen alle Teile des Gesetzbuches zusammen in der Lehre, daß zwischen Jahwe und Israel das Verhältnis eines Bundes obwalte. Kennt nun Hoseas diese Lehre? Bedingungslos ist zu erwidern: Ja! Hoseas kennt die vom Gesetz vertretene Bundesidee sowohl nach der Sache als nach der Terminologie des Gesetzbuches. Er kennt die Terminologie des Gesetzes. Denn er braucht das Wort bĕrith im Sinne eines religiösen Bundes. Die Stellen, an welchen das Wort bĕrith bei Hoseas vorkommt, sind folgende: 2, 20. 6, 7. 8, 1. 10, 4. 12, 2. Unter diesen Stellen sind vor allem auszuscheiden 10, 4 und 12, 2, weil in ihnen von einem Gottesbunde keine Rede ist, sondern lediglich nur von

1) Vgl. Seyring, Der alttest. Sprachgebrauch in Betreff des Namens der sog. Bundeslade, Zeitschr. f. d. A. Wiss. XI, 1891, S. 114 ff. Valeton, Bedeutung und Stellung des Wortes bĕrith im Priesterkodex, Z. f. d. A. W. XII, 1892, S. 1 ff.

2) Nur D sagt ein einziges Mal 8, 18 auch heqim bĕrith, aber in anderem Sinne, als diese Phrase in P gebraucht wird. Vgl. Valeton, Z. f. A. W., XII, 1892, S. 235, Anm. 1.

profanen, politischen Bündnissen, die Israel mit fremden Völkern abschließt. Ebenso fällt weg 2, 20, denn der hier genannte Bund ist zwar ein Gottesbund, aber nur im bildlichen Sinne. Der Prophet spricht nämlich hier von einem Bunde, den Jahwe zu Gunsten Israel's mit den wilden Tieren, den Vögeln des Himmels und den Schlangen schließen werde. Ohne Gleichnis wollen die Worte sagen, daß Gott sein Volk vor der Landesplage wilder Tiere schützen werde[1]).

Beweiskräftig dagegen sind die Stellen 6, 7 und 8, 1. An der erstgenannten Stelle ist der überlieferte Text wohl verderbt. Sie lautet nach MT: „Sie aber haben übertreten kĕʾadam den Bund; dort sind sie von mir abgefallen". Alle alten Versionen haben kĕʾadam gelesen, sie weichen nur darin von einander ab, daß LXX und Syr. ʾadam in appellativischem Sinne nehmen, Vulg. aber als Eigenname, während Targ. eine Art Mittelstellung einhält, indem es übersetzt: „Sie haben gleich den früheren Geschlechtern meinen Bund übertreten." Die Lesart kĕʾadam ist sonach durch alle Texteszeugen garantiert. Gleichwohl kann sie kaum ursprünglich sein, und wir glauben, daß Valeton auf dem richtigen Wege ist, wenn er die sehr alte Verderbnis eines Ortsnamens vermutet[2]), wobei aber natürlich כְּ an Stelle eines ursprünglichen בְּ stände. Wird der Text so emendiert, dann enthält er die Bezugnahme auf eine den Hörern und Lesern ohne Weiteres bekannte

1) Wellhausen bemerkt (Prolegomena[5], 1899, S. 423): „Hoseas Unbekanntschaft mit dem technischen Sinne von Berith wird durch 2, 20 und 6, 7 so schlagend dargethan, daß sich darnach auch das Urteil über die (vermutlich interpolierte) Stelle 8, 1, wird richten müssen". Diese Argumentation ist nicht richtig, denn bĕrith kann ja doch gewiß neben der besonderen technischen Bedeutung (= Gottesbund) den allgemeinen Sinn (= Bund, Vertrag) gehabt haben, und der Prophet konnte das Wort an der einen Stelle im allgemeinen, an der anderen im speziellen Sinne gebrauchen.

2) Amos und Hosea, 1898, S. 216, Anm. 53.

Frevelthat, die Israel an dem vom Propheten genannten Orte begangen und durch welchen es thatsächlich den Bund mit Jahwe gebrochen hatte. Anspielungen auf gleichzeitige Ereignisse, die uns nicht weiter bekannt sind, finden sich auch sonst bei Hoseas, so z. B. 6, 8—10. In dem hier in Frage stehenden Frevel also erblickt der Prophet einen thatsächlichen Bundesbruch gegenüber von Jahwe. Damit ist erwiesen, daß das Bewußtsein des Propheten sowohl als des Volkes für das Zurechtbestehen eines Bundes zwischen Jahwe und Israel zeugte.

In derselben Richtung bewegt sich der Ausspruch 8, 1b: „Denn sie haben meinen Bund übertreten und wider mein Gesetz gefrevelt.“ Bĕrith steht hier parallel mit thora; und hieraus folgt, daß es sich um einen religiösen Bund, einen Bund mit Jahwe handelt. Unberechtigter Weise wird von Nowack (im Kommentar) die Beweiskraft dieser Stelle zu erschüttern gesucht durch die Bemerkung, daß hier „bĕrith nicht das religiöse Verhältnis Jahwes zu Israel bezeichnet, denn Hosea kennt dafür den Ausdruck bĕrith nicht.“ Letzteres ist eine Voraussetzung, die eben durch diese Stelle umgestoßen wird. Unrichtig ist auch Valetons Argumentation, daß bĕrith hier bei Hoseas nicht einen religiösen Bund bedeuten könne, weil „das eigentliche Bild, unter welchem der Prophet das Verhältnis zwischen Gott und dem Volke darstellt, das Bild der Ehe ist. Daß das Wort bĕrith das Gleiche aussage, läßt sich nicht nachweisen.“ (Z. f. d. A. W. XIII, 1893, S. 246.) Daß ein Verhältnis, welches Hoseas mit der Ehe verglich, in seinem Sinne auch eine bĕrith, ein Vertrag gewesen sein muß, darüber kann ein ernstlicher Zweifel nicht obwalten; „man weiß doch, daß die Ehe nach israelitischem Rechte ein freier Vertrag war, welcher leicht gelöst werden konnte.“ (E. König, der Offenbarungsbegriff des A. T., 1882, II, 338).

Damit haben wir bereits die sachliche Seite berührt: auch wenn Hoseas nirgends die formal-technische Bezeichnung des Bundes gebrauchen würde, wie er thatsächlich 6, 7 und 8, 1 thut, so bliebe doch bestehen, daß der Prophet die Thatsache des Bundes bezeugt, indem er in den Kapiteln 1—3 Israels Verhältnis zu Jahwe unter dem Bilde der Ehe darstellt. Da der Prophet das Bild von der Ehe gebraucht, hat er das Verhältnis Jahwes zu Israel als ein freiwillig geschaffenes und auch wieder lösbares bezeichnet. Zutreffend urteilt Valeton über den Sinn des Bildes von der Ehe bei Hoseas: daß ein Redner oder Schriftsteller die Ehe als Bild des Verhältnisses gebrauche, in dem ein Volk seinem Gott gegenüberstehe, dies sei auf phönizischem Boden leicht erklärlich wegen der Zweideutigkeit des phönizischen Wortes b'aal, das zugleich den Herrn und den Ehegatten bedeutete, eine Doppeldeutigkeit, die sich für ba'al auch im A. T. mehrfach nachweisen lasse. Allein mit dieser Volksanschauung hänge die Darstellung des Propheten nur scheinbar zusammen. „Bei Hosea ist es anders; da begegnet uns im Gegensatze zu der sinnlichen die geistige Auffassung der Ehe. Es besteht zwischen diesen beiden Auffassungen eine Kluft, die man sich kaum tief genug denken kann, und die den weiten Abstand zwischen dem berufenen Propheten und dem Volke bezeichnet. . . . . Wenn Hosea das Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volke mit einer Ehe vergleicht, so schließt dies für ihn das ein, daß ein geistiges Band, im rechten Sinne ein Liebesverhältnis, zwischen ihm und dem Volke bestehen muß" (Amos und Hosea, S. 142—144)[1]).

---

1) Ähnlich urteilt Giesebrecht: „Die Auffassung der Ehe, von der Hosea ausgeht, und die er dem Volke teils zur Beschämung, teils zum Troste auf das Stärkste betont, ist jedenfalls die eines Bundes der Treue und gegenseitigen Hingabe. Kann man, wo die Sache so deutlich vorhanden ist, Gewicht auf das Fehlen des Ausdrucks legen?" (Die Ge-

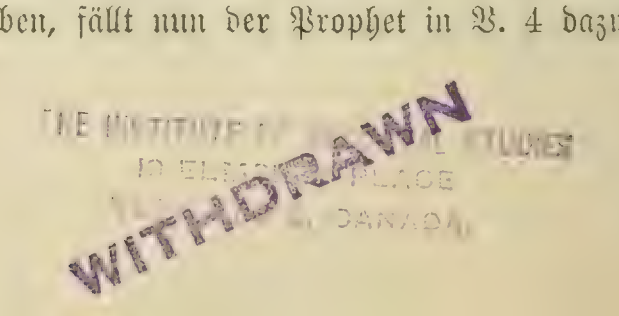
Fassen wir zusammen: Hoseas kennt die Bundesidee, wie sie durch den Pentateuch vertreten ist. Ob Hoseas unter dem Bunde den abrahamitischen oder den sinaitischen Bund versteht, ist unwesentlich. Für die Zwecke seiner Predigt war die Hauptsache, zu konstatieren: es besteht ein Bund zwischen Jahwe und Israel, letzteres aber hat den Bund treulos gebrochen. Hoseas zeigt also Kenntnis einer für die ganze Haltung und Fassung des Gesetzes grundlegenden Idee. Daß er diese Kunde aus dem Gesetzbuche geschöpft habe, soll zunächst noch nicht erschlossen werden, sondern nur, daß die Bundesidee mindestens so alt ist, als Hoseas, und daß Hoseas seine Kunde dem Gesetzbuche wenigstens entnommen haben *kann*. Denn die etwa weiter noch denkbare Möglichkeit, daß die Bundesidee des Gesetzbuches aus dem Buche Hoseas kommen möchte, lassen wir füglich außer Betracht.

Mit der Bundesidee hängt enge zusammen als eine Konsequenz aus derselben die Idee vom *Königtum Jahwes über Israel*, wie sie das Gesetz durchzieht und beherrscht. Jahwe hat Abrahams Nachkommen aus freier Gnade zu seinem eigenen Volke erwählt (JE Gen. 15, 1 ff. 22, 15 ff.); Jahwe besitzt die ganze Erde, ihm stand es frei, auch ein anderes Volk zu wählen, aber Jahwe wählte Israel, unter der Bedingung, daß Israel das Gesetz Jahwes halte (JE Exod. 19, 5. 6). So ist Israel zum Volke Jahwes geworden (P Exod. 6, 7) und Jahwe ward Israels König (JE Exod. 15, 18. Num. 23, 21. Deut. 23, 21), Israel sein Eigentum (Exod. 19, 5). Hoseas' Predigt geht von diesem Glauben aus, daß Jahwe der König Israels ist, mahnt das Volk, Jahwes König=

---

schichtlichkeit des Sinaibundes, 1900, S. 51. 52.) Übrigens gibt auch Wellhausen in den neueren Auflagen seiner „Prolegomena" zu, daß „Hosea der Sache (näml. der Bundesidee) den schärfsten Ausdruck verleihe durch sein Bild von der Ehe" (5. Aufl. 1899 S. 423).

tum anzuerkennen, und rügt, daß Israel Jahwes Königtum verleugnet habe. Es geschieht dies 10, 3: „Ja, nun werden sie sagen: wir haben keinen König, denn Jahwe haben wir nicht gefürchtet, und der König, was kann der für uns thun?" Der unmittelbar folgende V. 4 („Sie machen Worte, schwören falsch, schließen Bündnisse! Und es sproßt wie Unkraut das Gericht auf den Furchen des Gefildes") ist nach MT nicht mehr Rede des Volkes, sondern des Propheten, der die nutzlose, weltliche Geschäftigkeit des Volkes zeichnet, durch die es nur sein Gericht noch steigert. Anders wäre es nach LXX. Darnach wäre für dibbĕru und karoth je ein Partizip zu lesen als Atribut zu hammelekh in V. 3. So würde sich die Rede des Volkes in V. 4 noch fortsetzen, und unter dem König wäre der damalige König des Reiches Israel zu verstehen. Dies ist auch Valetons Auffassung (Amos u. Hos., S. 75. 217, Anm. 65). Wir glauben aber, daß an dieser Stelle doch das äußere Zeugnis der LXX dem Gewichte des inneren Zusammenhanges weichen muß, und daß Scholz im Rechte ist, wenn er den „König" auf das goldene Kalb deutet (Komm. z. Buche des Proph. Hoseas, 1882, S. 130). In V. 1. 2 hat der Prophet Israels religiöse Verirrung beklagt, vermöge deren sie recht viele Altäre erbaut haben. Aber diesen Altären wird Jahwe den „Nacken" brechen. Schon dieses Wort „Nacken" zeigt, daß es sich um Altäre zu Ehren des goldenen Stieres handelt, denn der Prophet drückt sich so aus, „weil die Altäre einen gehörnten Stierkopf an ihren Ecken haben" (Wellhausen, Kommentar[3] S. 124). Inzwischen aber hat das Volk die Unmacht dieser Stiersymbole doch erfahren müssen, und darum klagen sie V. 3: daß wir doch Jahwe nicht verlassen und nicht einen anderen König uns gesetzt hätten, der uns nicht helfen kann, nämlich das goldene Stierbild! Denen haben, fällt nun der Prophet in V. 4 dazwischen, all'



ihre großen Worte, ihre falschen Eide u. s. w. nichts nützen können, nur ihr Gericht mußte das vermehren. Ja so wenig nützt es, daß sogar ihr falscher König, der Jahwes Stelle usurpiert hat, das Stiersymbol, selbst in die Gefangenschaft nach Assur wird wandern müssen (V. 5. 6). Schwach, wie ein Splitterchen, das auf den Wassern dahintreibt, wird dieser König sich erweisen (V. 7). Und ein Ende wird es haben mit seinen Höhen und Altären (V. 8).

Wir finden also in der Stelle 10, 3 die pentateuchische Anschauung vom Königtum Jahwes indirekt enthalten, möchten dagegen für 8, 4 und 13, 10. 11 jede Bezugnahme auf das Königtum Jahwes leugnen. An beiden Stellen sind die Könige des Reiches Israel gemeint in ihrem Charakter als Usurpatoren, der Gegensatz ist hier nach dem Sinne des Propheten das Haus David als legitimes Königshaus, nicht aber Jahwe als der unsichtbare König von Israel.

Das einzigartige Verhältnis, in welches Jahwe durch den Bund am Sinai zum Volke Israel getreten ist, hat Israel nicht bloß das Recht gegeben, Jahwe seinen König zu nennen, sondern auch das weitere Recht, sich als ein heiliges, von den übrigen Völkern ausgesondertes Volk zu fühlen. Und diesem Rechte entsprach die Pflicht für das Volk, nach dem Gesichtspunkt der Aussonderung aus den Heidenvölkern das ganze Leben zu ordnen. So will es der Geist und Wortlaut des ganzen Gesetzes, sowohl in JE (vgl. Ex. 19, 6. 22, 30), als in D (vgl. 14, 2—21), und insbesondere in P (vgl. Lev. 11, 44. 45 und das „Heiligkeitsgesetz" Lev. 17—26). Wieder bewegt sich Hoseas ganz in der Richtung des Gesetzes und seiner Grundgedanken, wenn er 7, 8 beklagt, daß Ephraim dieses seines hehren Berufes für Heiligkeit vergessend, sich unter die Völker mengt: „Ephraim, unter

die Völker mischt es sich"[1]).

Die leitenden Ideen des Pentateuch kehren also in Hoseas' Predigten wieder, von ihm anerkannt und den Untergrund seiner Mahnungen bildend. Noch deutlicher treten aus den Predigten des Propheten die Forderungen und Gebote des Pentateuch hervor. Zunächst und vor allem die Gebote des Dekalogs. Es geschieht dies 4, 1. 2. „1. Höret das Wort Jahwes, ihr Kinder Israels; denn es ist keine Wahrhaftigkeit und keine Liebe und keine Kenntnis Gottes im Lande. 2. Schwören und Lügen und Morden und Stehlen und Ehebrechen! Gewaltthat üben sie, daß Blutschuld sich an Blutschuld reiht!" Scholz bemerkt zu unserer Stelle (a. a. O., S. 42): „V. 1 sind die Sünden gegen den Bundesgott, V. 2 gegen den Nebenmenschen mit sichtlicher Rücksicht auf den Dekalog 2. Mose 20, 1 ff. genannt." Auch Valeton urteilt ähnlich, nur meint er „es sei damit noch nicht ausgemacht, auf welcher Seite die Priorität ist" (Amos und Hos., S. 116). Die Priorität kann aber in diesem Falle gewiß nicht fraglich sein. Denn daß erst die Predigt des Propheten, oder, sagen wir, der Propheten, das Schema für einen später aufzustellenden Sittenkanon geschaffen haben soll, das ist in abstracto freilich möglich, thatsächlich aber völlig unwahrscheinlich. Wäre der Dekalog wirklich nur „der Niederschlag von dem, was man auf Grund prophetischer Predigt als Wille Gottes erkannt hatte", dann müßte die prophetische Denk- und Redeweise in der formellen Fassung und zumal in der Begründung einzelner Gebote wiederklingen. Dies ist aber nicht

---

1) So deuten diese Stelle Keil, Scholz, Knabenbauer in Übereinstimmung mit den alten Versionen. LXX weicht nur insofern ab, als sie zwar das Verbum mit *συνεμίγνυτο* gibt, aber für בעמים gelesen zu haben scheint בעמין (*ἐν τοῖς λαοῖς αὐτοῦ*). Ein Sinn ist dieser Variante nicht abzugewinnen.

der Fall. Es sei einzig nur an den Lokalismus in der Begründung des IV. Gebotes erinnert.

Hoseas bezeugt weiter die Geltung von Festen und Festzeiten, wie sie der Pentateuch vorschreibt, im Reiche Israel.

Vor allem kommt hier in Betracht 2, 13: „Und ich mache ein Ende all' ihrer Freude, ihren Festen (chag), ihren Neumonden (chodes) und ihren Sabbathen und all' ihren Feiertagen (moe'd)". Wir glauben nicht, daß Scholz im Rechte ist, wenn er chag als den allgemeinen Begriff faßt. Das Richtige hat vielmehr v. Orelli, der chag mit „Jahresfeste" übersetzt und in Uebereinstimmung mit Keil und Oettli (Greifswalder Studien, 1898, S. 11) in moe'd den Allgemeinbegriff erblickt. So gefaßt enthält das Wort des Propheten einen absteigenden Klimax, abgeschlossen durch die allgemeine Kategorie: „Jahresfeste, Monatsfeste, Wochenfeste — Feiertage überhaupt." Damit ist bereits der Weg geöffnet zum Verständnis von 9, 5: „Was wollt ihr thun auf einen Feiertag (moe'd) und auf den Tag des Festes (chag) Jahwes?" Das waw vor dem zweiten Gliede fehlt in Vulg., so daß das „Fest Jahwes" als identisch zu gelten hat mit dem „Feiertag". Die anderen Versionen haben es alle gelesen, und in Vulg. fehlt es wohl nur, weil der hl. Hieronymus glauben mochte, die Partikel im Interesse des Sinnes opfern zu müssen. Sie hat aber ihre volle Berechtigung. Der Prophet fragt nämlich: Was wollt ihr thun auf einen Feiertag und vollends auf den Tag des Festes Jahwes? Der Prophet muß also wohl unter „dem Tag des Festes Jahwes" einen ganz bestimmten Tag im Auge gehabt haben. Welchen Tag er meinte, deutete V. 3. 4 an. Dort klagte Hoseas, daß Israel in Assyrien, dem Ort seiner kommenden Verbannung, keinen Wein mehr werde spenden, kein Opfer mehr bringen können, und infolge

dessen werde es auch, schließt V. 5, das Fest Jahwes nicht mehr feiern können. Es muß also ein Fest gemeint sein, das freudigen Charakter trug, das in den Herbst fiel und Erstlingsspenden vom Weine (denn 9, 4 handelt es sich zweifellos um Erstlingsspenden) ermöglichte, und das mit vielen Opfern verbunden war. Alle diese Momente weisen auf das Laubhüttenfest, das Fest Jahwes κατ᾽ ἐξοχήν (Lev. 23, 39. 41), dessen Feier für das Reich Israel des 8. Jahrh. uns sonach durch Hoseas bezeugt wird. Uebrigens enthält noch eine andere Stelle bei Hoseas, 12, 10, eine Anspielung auf dieses Fest: „Ich aber bin Jahwe, dein Gott, vom Lande Aegypten her; wieder werde ich Dich in Zelten wohnen lassen, wie in den Tagen der Festfeier.“ Der Prophet sagt hier: die Zeit wird wiederkommen, da Israel in Zelten wohnen wird, wie am Laubhüttenfest, aber nicht freiwillig und in freudigem Festesjubel, wie in den Tagen des Festes, sondern zwangsweise und traurig, wie in der Zeit des Auszugs aus Aegypten. Damit bestätigt Hoseas die Deutung, welche P Lev. 23, 42. 43 über den Ursprung des Laubhüttenfestes als einer Erinnerung an den Wüstenaufenthalt gibt. Dieser Umstand ist sehr wichtig, denn er beweist, daß die moderne Behauptung, die Beziehung des Laubhüttenfestes auf den Wüstenaufenthalt stamme erst aus exilischer und nachexilischer Zeit, falsch ist: Die Hoseas-Stelle beweist uns, daß jene Beziehung mindestens schon dem 8. Jahrhundert bekannt war.

Die Beweiskraft unserer Stelle wird nun freilich angefochten. Valeton eliminiert das Laubhüttenfest aus dem Verse, indem er übersetzt: „wie in den Tagen der Zusammenkunft“ (Amos und Hos., S. 80). Unter der Zusammenkunft versteht er die Zeit, da Jahwe und Israel „zum ersten Mal zusammenkamen“. Diese Deutung ist so gesucht und künstlich, daß sie wohl kaum weitere Vertreter finden wird und einer Widerlegung

gar nicht bedarf. Wellhausen dagegen und Nowack erklären den Text für verderbt. Wellhausen vermutet (wohl im Anschluß an 2, 17, obwohl er sich nicht hierauf beruft) daß für moëd zu lesen nĕ'urekha. Nun stimmen aber sämtliche Versionen, LXX, Syr. Vulg. zu MT, nur das Targum bietet einen Sinn, der Wellhausens Vorschlag zur Stütze dienen könnte, es liest nämlich qedem „wie in den Tagen der Vorzeit". Uebrigens gründet Wellhausen seinen Vorschlag gar nicht auf dieses äußere Zeugnis, sondern auf rein subjektive Ansichten. An das Laubhüttenfest sei hier überhaupt nicht zu denken, weil dieses chag und nicht moe'd heiße. Ganz richtig, aber oben haben wir gesehen, daß Hoseas 2, 13 moe'd als den allgemeinen Ausdruck gebrauchte. Warum sollte er denn nicht hier das genus für die species setzen können? Zweitens passe das Laubhüttenfest „ganz und gar nicht in die Wüste" — nämlich dann nicht, wenn zu Hoseas' Zeiten die Beziehung des Laubhüttenfestes auf den Wüstenaufenthalt noch nicht bekannt war. Unsere Stelle beweist das Gegenteil, wenn man den Text nimmt, wie er überliefert ist. Das alte Wüstenfest, argumentiert W. weiter, sei das Pascha. Aber auch dieses könne hier nicht gemeint sein, denn „der Vergleich mit einer frohen Festsitte paßt überhaupt bei dieser Drohung schlecht." Wir haben schon gehört, daß der Vergleich trotzdem geht, wenn der Prophet sagen will: jetzt wohnt ihr freiwillig und froh unter Zellen, aber ihr werdet es noch einmal unfreiwillig und in tiefer Trauer thun müssen! Nowack nimmt Wellhausens Begründung herüber, nur will er seinerseits mo'ed durch 'olam ersetzen. Auch von diesem Vorschlag gilt, daß er sich höchstens auf das Targum gründen läßt.

Wir haben sonach volles Recht, in Hoseas 2, 13. 9, 5. 12, 10 ein einwandfreies Zeugnis zu erblicken erstens für die Thatsache, daß das Laubhüttenfest im 8. Jahrh. von den Bewoh-

nern des Reiches Israel gehalten wurde, und zweitens, was für uns die Hauptsache ist, dafür daß es in den Augen jener Zeit genau denjenigen Charakter trug, welcher ihm in P zugeeignet wird, den Charakter eines zur Erinnerung an den Wüstenaufenthalt gestifteten Festes.

Gehen wir über zu den Zeugnissen, welche Hoseas' Predigten über die Opfer seiner Zeit enthalten. Das Opfer im Sinne des Gesetzes können wir betrachten einerseits nach dem Titel, auf Grund dessen es gebracht wird, und anderseits nach der Art seiner Darbringung. Unter den Titeln nun, die zur Darbringung des Opfers verpflichten, stellt das Gesetz obenan den Charakter einer Sache als eines Erstlings. Die Gesetzgebung über die Erstlinge weist zwei Stufen auf: die ältere Stufe in JE, die jüngere in P und D. Das Bundesbuch sowohl als die Bundesgesetze schreiben im allgemeinen vor, das Erntefest zu feiern und die Erstlinge des Feldes zum Hause Jahwes zu bringen (Ex. 23, 16. 19. 34, 22. 26). In P und D wird das in JE ganz allgemein gegebene Gebot spezialisiert, und zwar nach zwei Seiten hin: einerseits wird der Ritus der Erstlingsdarbringungen aus Anlaß der Ernte nach seinen Einzelheiten geregelt, dies geschieht Lev. 23, 10 ff., Deut. 26, 1 ff., anderseits werden die priesterlichen Rechte und Privilegien, wie sie aus der Sitte des Erstlingsopfers flossen, für die Priester noch speziell normiert, Num. 18, 11—19.

Dies sind die Vorschriften des Gesetzes über die Erstlinge. Hoseas nun kennt diese Forderungen; er beklagt 9, 4 in wehmütigen Worten, daß sie im Exil nicht mehr würden erfüllt werden können. Die Stelle lautet: „Nicht werden sie Jahwe Wein spenden, noch ihre Opfer ihm schichten; wie Trauerbrot wird ihr Brot[1] sein; alle, die es essen, verun-

1) Mit Kuenen (Wellhausen, Nowack, Valeton) ist zu korrigieren לחמם und יערבו

reinigen sich, denn ihr Brot ist nur für sie selber, nicht kommt es in Jahwes Haus". Diese Klage des Propheten klingt vor allem im Wortlaut zusammen mit JE, denn daß die Erstlinge „in das Haus Jahwes kommen sollen", dies steht wörtlich so in Ex. 23, 19. Dann aber verrät der Prophet auch Kenntnis der Satzungen von P, indem er beklagt, daß man die Speisen werde essen müssen, ehe sie in Jahwes Haus gebracht worden wären, und daß deshalb ihr Brot der Trauerspeise gleich sein werde. Was der Prophet meint, wird klar durch Lev. 23, 14, wo untersagt wird, vor Darbringung des Erstlingsopfers irgend etwas von der Ernte zu genießen. Dies wird im Exil nicht mehr möglich sein und deshalb wird das tägliche Brot der Verbannten für unrein gelten müssen. Hoseas bezeugt also unzweideutig seine Kenntnis der Gesetzgebung über die Erstlinge und zwar sowohl der in JE, als der in P.

Die Stellen, an denen Hoseas die Opfer nach ihren Arten erwähnt, sind mit einer einzigen Ausnahme ziemlich farblos und für die Datierung der pentateuchischen Gesetzgebung nicht ins Gewicht fallend. Selbstverständlich müssen wir im Voraus von denjenigen Stellen absehen, die heidnische Opfer im Auge haben. Dies gilt sicher für 11, 2. 12, 12, wahrscheinlich auch für 4, 14. 19. An den übrigen Stellen redet Hoseas von Schlachtopfern (nämlich 3, 4. 6, 6) von Brandopfern (6, 6), von Speiseopfern (9, 4, jedoch ohne den Terminus mincha zu gebrauchen). Als Material der blutigen Opfer werden genannt: Schafe, Rinder (5, 6), Farren (14, 3), aus dem Material der unblutigen Opfer wird 9, 4 der Wein ausdrücklich hervorgehoben, dunkel ist das 8, 13 in Verbindung mit dem Ausdruck für Schlachtopfer (זבחי) stehende Wort הבהבי, in welchem Nowack mit Recht eine Textverderbnis vermutet. Einen Schluß auf genaue Bekanntschaft des Propheten mit den Einzelheiten der pentateuchischen Opfergesetzgebung können

wir aus den genannten Stellen freilich nicht ableiten, wohl aber dürfen wir aus 4, 8 mit Sicherheit folgern, daß Hoseas das Opferritual von P gekannt haben muß. „Die Sünde meines Volkes essen sie, [nämlich die Priester], und nach dessen Verschuldung richten sie ihr Verlangen". Wird dieser Vers frei von allen Vorurteilen über angeblichen nachexilischen Ursprung von P gedeutet, so kann sein natürlicher Sinn nur der sein: Die Priester freuen sich der Sündopfer des Volkes, weil für sie dadurch ein Schmaus ermöglicht wird, und, weit entfernt über die Sünden des Volkes zu trauern, wünschen sie im Gegenteile, daß das Volk recht viel und oft sich verschulden möge und infolge davon genötigt sei Schuldopfer zu bringen. Die Verpflichtung zur Darbringung des Schuldopfers wird in P, Lev. 4, 1 ff. auferlegt. Daß Hoseas diese Gesetzgebung gekannt habe, ist um so mehr anzunehmen, da er auch den terminus technicus des Opferrituals, חטאת, gebraucht[1]).

Wie Hoseas 4, 8 die Opfergesetzgebung von P gelegentlich streift und uns so seine Bekanntschaft mit ihr verrät, — ähnlich thut er 9, 4 gegenüber den Reinigkeitsgesetzen von P.

---

1) Köhler (Lehrb. d. bibl. Gesch. d. A. T., II, 2, S. 32, Anm. 2 ff.) weist die oben vertretene Deutung hauptsächlich deswegen ab, weil in V. 8 nicht die Priester Subjekt sein könnten. Da aber auch das Volk nicht als Subjekt gelten kann, falls man bei der überlieferten Punktation bleibt („die Sünde meines Volkes"), so nimmt Köhler an, es sei zu lesen chattā'th als stat. abs. und zu übersetzen: „Sünde soll mein Volk genießen", d. h. die Folgen der Sünde, „und auf ihre Verschuldung sollen sie, ein jeder sein Verlangen richten". Hoseas würde also den Israeliten ankündigen, daß Gott sie zur Strafe für ihre bisherigen Sünden immer tiefer in die Sünde werde geraten lassen. Der Gedanke wäre ja gewiß nicht unbiblisch, aber hoseanisch ist er nicht; denn Hoseas will dem verstockten Volke ein greifbares, äußeres Strafgericht weissagen. Wir glauben daher, daß das einzig Richtige ist, die sofort in V. 9 erwähnten Priester bereits auch für V. 8 proleptisch als Subjekt zu fassen.

Nach Num. 19, 14 wird ein Haus durch einen Todesfall verunreinigt auf 7 Tage. Die Speise, welche die so unrein gewordenen Hausbewohner genießen, wird durch diesen Genuß ebenfalls unrein (vgl. Deut. 26, 14) und eben deshalb kann sie auch für andere, die nicht Hausbewohner sind, Anlaß zu weiterer Verunreinigung werden. Diese Ritualvorschrift nun über die Verunreinigung des Brotes durch Leichen muß Hoseas gekannt haben. Denn nur so ist seine oben (S. 106. 107) wiedergegebene Klage 9, 4 verständlich, daß alles Brot des im Exil lebenden Israeliten dem Trauerbrot gleich sein und den davon Essenden verunreinigen werde. Wieder also ein gelegentlicher Zug, durch den Hoseas uns bezeugt, daß seine Zeit die Ritualgesetzgebung von P gekannt hat!

Wir haben sonach Grund zur Annahme, daß Hoseas die Gesetzgebung von P vorgelegen hat. Sollte ihm dann aber nicht auch das Centralgesetz bekannt gewesen sein, welches die ganze Opfergesetzgebung in P und D beherrscht, das Gesetz über die Einheitlichkeit der Opferstätte, über die Centralisation des Kultus? Bereits in dem Artikel über Amos (Jahrg. 1899 dieser Zeitschr., S. 524 ff.) haben wir auseinandergesetzt, daß bei Hoseas ein ausdrückliches Zeugnis über das Gesetz der Kultuseinheit gar nicht zu erwarten sei. In der Zeit, welcher die Predigt des Propheten Hoseas angehört, war dieses Gesetz thatsächlich längst außer Geltung gekommen, nicht bloß in Israel, sondern auch in Juda. Hätte damals ein israelitischer Prophet auf seine Durchführung dringen wollen, so würde er nur den Interessen des Götzendienstes gedient haben. Das Höchste, was wir bei einem israelitischen Propheten des 8. Jahrh. erwarten können, ist dies, daß er seinen Sympathieen für das Reich Juda und für den Kult von Jerusalem Ausdruck verleiht. Solche Stellen finden sich sowohl bei Amos, als bei Hoseas, bei Amos 1, 2 im Zusammenhang

mit 9, 11 (vgl. a. a. O., S. 524. 525), bei Hoseas 1, 7 u. 3, 5. Vor allem 1, 7: „Aber das Haus Juda will ich begnadigen und will ihm Hilfe schaffen in Jahwe, ihrem Gott; aber nicht will ich ihnen Hilfe schaffen durch Bogen und durch Schwert und durch Krieg, durch Rosse und durch Reiter". Dieser Vers wird nun freilich für unächt erklärt von Wellhausen, Nowack, Valeton. Allein der dafür geltend gemachte Grund (Störung des Gedankenganges) kann bei einem Schriftsteller, der so, wie Hoseas, rasche Übergänge liebt, nicht in's Gewicht fallen. — Ferner 3, 5: „Nachher werden umkehren die Kinder Israel's und werden suchen Jahwe, ihren Gott, und David, ihren König; und werden hinzittern zu Jahwe und zu Seinem Segen am Ende der Tage". Der Vers wird von Wellhausen als ächt anerkannt, mit Ausnahme der Worte „und David, ihren König", welche „eine judaistische Interpolation" seien. Ähnlich, jedoch zweifelnd, äußert sich Valeton (Amos und Hos., S. 58 ff.). Nowack verwirft den ganzen Vers. Alle 3 Kritiker folgen lediglich subjektiven Vermutungen und insbesondere ist Nowacks Voraussetzung, daß Hoseas das Königtum überhaupt verwerfe, ganz unrichtig. Hoseas verwirft nur das illegitime israelitische Königtum, keineswegs aber das Königtum an sich [1]).

Diesen Stellen reiht sich eine zweite Klasse von Aussprüchen an, in welchen Hoseas seiner Sympathie für Juda insofern Ausdruck verleiht, als er Juda in Israels schreckliches Verhängnis verflochten sehen muß und mit tiefem Schmerze, gleichsam widerstrebend, auch Judas Untergang verkündet. Einen Gegensatz zur ersten Klasse bilden diese Stellen nicht, denn im Hintergrunde steht für den Propheten die schließliche

1) Daß Hoseas nicht das Königstum als solches verwerfe, sondern lediglich nur das nordisraelitische Königtum, dies ist auch Wellhausens Ansicht (Prologomena 5, 1899, S. 422).

Rettung Israels und Judas, aber Israels durch Juda 4, 15: „Wenn du, Israel, buhlest, so möge doch Juda sich nicht verschulden!“ [1]) 5, 5: „Und es zeugt der Stolz Israels ihm in's Angesicht, und Israel und Ephraim werden straucheln ob ihrer Schuld; es strauchelt aber auch Juda mit ihnen“. 6, 4: „Was soll ich dir thun, Ephraim; was soll ich dir thun, Juda? Ist doch eure Liebe wie eine Morgenwolke, und wie der Tau, der früh vergeht“. 6, 10. „Im Hause Israel sah ich Schreckliches, dort ist Ephraims Buhlerei: verunreinigt hat sich Israel“. 11. „Auch Juda ...... wenn ich wende die Gefangenschaft meines Volkes“. 6, 11 a ist unheilbar verderbt, aber soviel ist doch wohl sicher, daß der ursprüngliche Text Judas Teilnahme an den israelitischen Greueln irgendwie berührt haben muß. — 8, 14: „Und es vergaß Israel seines Schöpfers und erbaute Paläste; und Juda machte zahlreich feste Städte. So will ich denn Feuer in seine Städte senden, daß es seine Burgen verzehre!“ Der Vers wird für unächt erklärt u. a. auch von Scholz. Wir glauben, daß Knabenbauer mit Recht seine Ursprünglichkeit verteidigt. — Die Zahl der hoseanischen Aussprüche, die sich mit Juda beschäftigen, ist mit den genannten noch nicht erschöpft, es wird im überlieferten Texte Juda außerdem noch erwähnt 5, 10. 12. 23. 14. 10, 11. 12, 1. 3. Aus diesen Stellen ist vor allem auszuscheiden 12, 1, denn in 1 b ist zwar durch das übereinstimmende Zeugnis der Versionen sicher gestellt, daß Juda hier erwähnt war, aber in welchem Sinne, ob im Gegensatz zu Israel oder als Gesinnungsgenosse des letzteren, läßt sich nicht mehr entscheiden, der Text ist rettungslos verderbt [2]). An den noch übrig bleibenden Stellen aber,

---

1) Die dem Sinne nach abweichende Übersetzung der LXX stellt keine Variante dar.

2) Cornill's Versuch (Ztschr. f. d. Alt.Wiss. 1887, VII, S. 285 ff.)

glauben wir, ist „Juda“ nicht ursprünglich, sondern erst an Stelle von „Israel“ getreten. Einmal 12, 3, ist das so ziemlich evident, wenn man nämlich 12, 13 damit zusammenhält; 5, 12. 13. 14. 10, 11 wird diese Korrektur durch den Parallelismus nahezu gefordert und endlich für 5, 10 ergibt sich aus dem Umstande, daß im ganzen Abschnitte, namentlich in V. 9 und 11 nur von Ephraim die Rede ist, die Notwendigkeit „Juda“ für unursprünglich zu halten[1]).

12, 16 unabhängig von den Versionen wiederherzustellen, ist doch wohl allzu subjektiv.

1) Wesentlich anders liegt die Sache 4, 15. 5, 5. 6, 4. 11. 8, 14. In den Versen 4, 15. 5, 5 steht Juda im Gegensatze zu Israel, bezw. Ephraim. 6, 4 bezeugt das Plural-Suffix im zweiten Halbverse, daß die Anrede des ersten Halbverses zwei verschiedenen Persönlichkeiten gegolten haben muß. 8, 14 sind die Prädikate nicht bloß formal, sondern auch sachlich verschieden. Hieraus ist auch auf sachliche Verschiedenheit der Subjekte zu schließen. Endlich 6, 11 zeugt die Partikel „auch“ daß sachlich ein neues Subjekt eintritt.

(Fortsetzung folgt).

4.

Zur Geschichte der zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius.

Von Prof. Dr. Funk.

Daß die Bücher IV—V der Schrift Basilius des Großen gegen Eunomius nicht dem Kirchenlehrer angehören, hat schon Garnier erkannt. Dräseke glaubte sie neuerdings Apollinaris zusprechen zu sollen. Ich wies sie in einer Abhandlung, die im Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des Catholiques II, 216—248 und in meinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 291 - 329 gedruckt ist, als Arbeit Didymus des Blinden nach, näherhin als Auszug aus der Schrift De dogmatibus et contra Arianos oder der Schrift De sectis dieses Autors, und als Zeugen für ihre Überlieferung unter dem Namen des großen Kappadociers konnte ich die Lateransynode 649 und die Synode von Sevilla 619 anführen. Inzwischen sind vier weitere und ältere Zeugen bekannt geworden. Einen Zeugen und zwar den ältesten erhielten wir durch die Publikation der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor durch K. Ahrens und G. Krüger 1899 (Scriptores sacri et profani fasc. III) auf die drei anderen machte mich Dr. Diekamp in Münster aufmerksam.

1. Die erwähnte Schrift des Zacharias Rhetor enthält im vierten Buch einen Brief, den Timotheus Ailurus während seiner Verbannung 460—475 schrieb und in dem er zur Rechtfertigung seiner Lehre eine Reihe von Väterstellen anführt. Der dritte Kirchenvater, auf den er sich beruft, ist Basilius von Cäsarea, und was er von ihm mitteilt, ist eine

Zusammenfassung von drei Stellen im 4. Buch gegen Eunomius, die bei Migne PG 29 p. 673 B (*τὸ ποιούμενον — τὸ γεννᾶν*), p. 680 A (*τῶν γεννητῶν — πλασθέντος*), p. 681 A/B (*εἰ τὰ διάφορον — τετραπέδων*) stehen.

2. Ephräm von Antiochien (527—545) erwähnt nach Photius Bibl. cod. 229 ed. Bekker p. 264[a] Basilius mit der Schrift gegen Eunomius als Zeugen für den Satz, daß die Gestalt bei Gott nicht als Hypostase oder Person, sondern als Wesen zu fassen ist, und läßt sofort p. 264[b] Basilius *ἐν τῷ κατ' Εὐνομίου λόγῳ, ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ* sagen: *Τὸ ἐν μορφῇ — ἴσος* = Bas. lib. IV p. 673 B.

3. Leontius von Byzanz († um 543) führt Adv. Monophysitas, PG 86, 2, 1821, von Basilius *ἐκ τοῦ πρώτου πρὸς Εὐνόμιον* eine Stelle (*οὐ δύο λέγομεν — σαρκί*) an, die in Bas. lib. IV p. 704 C steht. Dann fährt er fort, derselbe große Basilius sage zu Eunomius: *εἶναι τινὰ μὲν ἐπίνοιαν* u. s. w. und dieses freie Citat geht ohne Zweifel auf den echten Basilius I c. 6 zurück. Wahrscheinlich gehört dem echten Basilius auch die kurze Stelle an, die unter der Überschrift: Von demselben, weiter folgt und die auch Ephräm a. a. O. p. 261[b] als der Schrift des Basilius gegen Eunomius entnommen anführt.

4. Justinian, Confessio rectae fidei adv. tria capitula (551), PG 86, 1, 1008 D, Harduin Conc. III, 300 A/B, führt aus der dem vierten Buch des Basilius gegen Eunomius zugewiesenen Erklärung von Prov. 8, 22 die Stelle Bas. lib. IV p. 704 C *ληπτέον οὖν — λογιζόμενοι* an.

Die Zeugnisse sind in hohem Grad bemerkenswert. Timotheus Ailurus zeigt, daß das Schriftstück sehr bald unter dem Namen des Basilius in Umlauf kam. Die zwei folgenden Zeugen beweisen, daß es für sich und ohne Verbindung mit den drei sicher echten Büchern des Kirchenvaters in Umlauf

war, da Ephräm eine am Anfang des Buches IV stehende Stelle einfach als dem ersten Kapitel entnommen mitteilt, was er nicht leicht thun konnte, wenn die Stelle erst am Anfang des vierten Buches stand, nicht am Anfang der Schrift selbst, und Leontius eine am Ende desselben Buches stehende Stelle als dem ersten Buch angehörig anführt. Justinian zeigt endlich nur kurze Zeit später, daß die Verbindung des Schriftstückes mit dem Werk des hl. Basilius vollzogen war, indem er eine Stelle, die zum Teil noch mit der von Leontius angeführten zusammenfällt, nicht, wie dieser, im ersten, sondern im vierten Buch las, in dem sie nach der weiteren Überlieferung des Schriftstückes wirklich steht. Die Reihenfolge der Zeugnisse kann nicht als Beweis gelten, daß die Verbindung der beiden Schriften erst kurz vor der Abfassung der Confessio rectae fidei oder des zweiten Ediktes Justinians gegen die drei Kapitel eintrat. Sie mag da und dort schon früher erfolgt sein und eine Zeit lang eine verschiedene Überlieferung bestanden haben, so daß die einen das Schriftstück noch für sich, die anderen aber bereits als Teil eines größeren Werkes lesen konnten. Bei dem Zeugnis des Leontius stehen wir zudem nicht auf ganz sicherem Boden, da die Schrift Adv. Monophysitas nach der Untersuchung von Loofs (1887) nicht als solche Leontius angehört, sondern ein Bruchstück einer Bearbeitung eines Teiles seiner Scholien ist. Auf der anderen Seite bezeugt noch die Lateransynode 649 die besondere Überlieferung, während die Synode von Sevilla 619 bereits die Verbindung kennt.

Da das Schriftstück hiernach so bald den Namen des Basilius führt und zunächst für sich allein auftritt, so fragt es sich, ob es nicht doch dem großen Kappadocier angehört, da die Argumente, die dagegen sprechen, zum Teil auf der Voraussetzung beruhen, daß es ursprünglich mit den drei aner-

kanntermaßen echten Büchern Ein Werk bildete. So viel ich ohne erneute eingehende Prüfung sagen kann, ist es trotzdem dem Kirchenlehrer abzusprechen. Der Abstand zwischen ihm und den drei ersten Büchern ist so groß, daß auch bei der Annahme einer verschiedenen Entstehungszeit nicht auf denselben Autor zu erkennen ist. Auf der anderen Seite sprechen so schwerwiegende Gründe für die Autorschaft des Didymus, daß diese als sicher gelten darf. Nur läßt sich nach der Zeit der neuen Zeugen als Grund für die unrichtige Überlieferung seiner Schrift nicht mehr etwa das ungünstige Urteil ansehen, das gegen ihn um die Mitte des 6. Jahrhunderts hervortritt; vielmehr kommt die zweite Erklärung, die ich dafür gab und bereits auch als die wahrscheinlichere bezeichnete, jetzt allein in Betracht.

Die Lateransynode 649 giebt eines ihrer Citate unter der Überschrift: *Ἐκ τοῦ κατ' Εὐνομίου συλλογιστικοῦ λόγου*. Es mag beigefügt werden, daß, wie mir gleichfalls Dr. Diekamp mitteilt, die dem 7. Jahrhundert angehörige Doctrina patrum de verbi incarnatione im Codex Vaticanus 2200 zwei Stellen einleitet: *Βασιλείου ἐκ τῶν κατ' Εὐνομίου συλλογισμῶν λόγου γ'*, zwei andere: *Βασιλείου κατὰ Εὐνομίου γ' λόγου*, und daß drei davon auf das vierte Buch sich beziehen, eine auf das fünfte.

II.

Rezensionen.

1.

De **veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII** una cum notis ex eiusdem libri translationibus Aethiopica, Armeniaca, Copticis, Latina altera, Syro-Hexaplari depromptis scripsit Dr. Theol. **Henr. Herkenne**, Rep. in coll. Albertino Bonnensi. Leipzig, J. C. Hinrichs. 1899. 8°. VII. 268 p. Preis: M. 7.

Der Verf. hat im J. 1898 eine Untersuchung über den Ursprung der in die Vulgata aufgenommenen lateinischen Uebersetzung des Ekklesiastikus veröffentlicht (vgl. unsere Anzeige in dieser Zeitschrift 1899, S. 120 ff.). Diese Untersuchung sollte von Anfang an die Einleitung zu einem kritischen Kommentar des Buches Sirach bilden, sie wird deshalb hier S. 1—38 ohne jede Änderung wieder abgedruckt. Von S. 39 an beginnt dann der mit großem Fleiße gearbeitete kritische Kommentar. Die Methode des Verf. war die, im Anschluß an die Kapiteleinteilung der Vulgata sämtliche Verse des lateinischen Textes, die eine Abweichung vom LXX Texte aufweisen, zu konstatieren und auf den Grund der Abweichung zu prüfen. Es sind im ganzen 4 Ursachen, aus welchen die Differenzen abgeleitet werden: Erstens es lagen ursprünglich zwei hebräische Varianten vor, deren eine in der Vorlage von G (= LXX) stand, deren andere aber durch einen weiteren hebräischen Kodex geboten wurde, den der Bearbeiter von g benutzt hatte. Mit g nämlich bezeichnet der Verf. eine aus guten Gründen

postulierte Korrektur des LXX Textes, die unter Zuziehung eines hebräischen Manuskriptes erfolgt war und die dem Lateiner als Vorlage für seine Übersetzung diente. Diese Hypothese enthält also zwei charakteristische Momente: einmal g stellt nicht eine Neuübersetzung dar, sondern ruht auf G. Dies folgt mit Evidenz aus einzelnen offenkundigen Mißverständnissen gegenüber der hebräischen Vorlage, die sich sowohl in G als in g finden, so z. B. 24, 27. 25, 15. Sodann soll ein guter Teil der Abweichungen sich nur durch die Annahme erklären lassen, daß g einen hebräischen Text zu Rate gezogen habe, der vielfach von G's früherer Vorlage sich entfernte. Die von H. hiefür beigebrachten Belege sind sehr zahlreich. Da und dort geht der Verf. allerdings auch zu weit in der Postulierung hebräischer Varianten, so möchten wir die Annahme einer solchen für unnötig halten z. B. 4, 14. 15. 16. Dagegen wäre vielleicht eine andere Frage noch zu berücksichtigen gewesen, nämlich die ob etwa die Vorlage von G in althebräischer Schrift und die von g in Quadratschrift oder wohl gar beide mit althebräischen Charakteren geschrieben waren. Manche offenkundige Verwechslungen von Buchstaben legen letztere Vermutung nahe, weil sie am leichtesten in der althebräischen Schrift möglich waren, so 2, 10. 3, 2. 4, 19 (hier wohl שׂדו und צרו) 25, 7. — Die zweite Ursache von Differenzen liegt darin, daß der lateinische Übersetzer seinen griechischen Text verlesen hat, so 13, 18. 25, 18. — Die dritte Klasse von Abweichungen beruht darauf, daß auf Seite von G ein innergriechisches Verderbnis eintrat, während g davon unberührt blieb. In solchen Fällen stellt die vetus Latina das Ursprüngliche dar, so 39, 22. — Die vierte Klasse endlich umfaßt solche Stellen, deren Gepräge erst auf ein innerlateinisches Verderbnis zurückgeht, so 13, 18 b.

Leider schließt die kritische Prüfung mit Kap. 43 ab, lediglich aus äußeren Gründen, ne nimis mihi adaugeantur impensae, quas librum typis orientalibus imprimendum afferre omnes norunt. Hoffen wir, daß es dem Verf. später doch noch vergönnt sein möge, das Ergebnis seiner ebenso fleißigen als scharfsinnigen Untersuchungen vollständig veröffentlichen zu können. Dann würde sich

vielleicht auch noch Gelegenheit bieten, einem formalen Mangel abzuhelfen, der dem Buche anhaftet. Es fehlt nämlich jede Inhaltsangabe am Kopfe der einzelnen Seite, während doch mindestens das Kapitel, etwa auch noch die einzelnen Verse notiert sein sollten. Hiedurch wird das Nachschlagen sehr erschwert, weil der Leser, um einen bestimmten Vers zu finden, regelmäßig so lange nachblättern muß, bis er auf einen Kapitelanfang stößt. Dieser Mißstand ließe sich einigermaßen heben, wenn noch ein Register nachgetragen werden könnte, das die Seitenzahlen der einzelnen Kapitelanfänge notieren würde.

Schließlich fügen wir noch an, daß der Verf. gleich der früheren Promotionsschrift auch dieses Werk dem um die orientalistische Wissenschaft sowohl als Mitarbeiter wie als Mäcenas verdienten Herrn Dr. Sebastian Euringer, fautori suo benevolentissimo ac liberalissimo in dankbarer Verehrung gewidmet hat.

Vetter.

2.

Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern. Ein historisch-exegetischer Versuch von Dr. phil. **Sebastian Euringer,** Pfarrer. Leipzig, Hinrichs 1900. VI. 47 S. 8°. Preis: M. 2.

Wilh. Riedel bemerkt in seiner (Jahrg. 1897 dieser Zeitschr. S. 289 ff. angezeigten) Monographie über die Auslegung des Hohenliedes mit Bezugnahme auf die Reiseberichte des Engländers James Bruce, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. Abessinien bereiste, daß die äthiopische Kirche noch heute das Hohelied im buchstäblichen Sinne deute. Gegen diese Aufstellung wendet sich die vorliegende Untersuchung, in der ihr Verfasser den Nachweis zu erbringen sucht, daß die äthiopische Kirche von jeher das Hohelied nicht historisch, sondern allegorisch gedeutet habe und deute. Diesen Nachweis erbringt der Verf. erstens auf Grund einzelner Lesarten in der äthiopischen Übersetzung des Hohenliedes. Zu diesen Lesarten zählen Verse, wie 1, 6. 2, 7. 5, 10. In derartigen Stellen hat der äthiopische Übersetzer seine Vorlage, den LXX

Text in einer Weise wiedergegeben, daß seine Übersetzung, buchstäblich gefaßt, sinnlos klingt, dagegen im Lichte allegorischer auf Christus und die Kirche zielender Deutung, harmonischen Sinn gewinnt. Zweitens stützt der Verf. seine These auf eine Reihe von Glossen, welche eine äthiopische Handschrift des Hohenliedes (aus dem 17. Jahrh., in Berlin befindlich) enthält, und ferner auf die Kapitalüberschriften in demselben Kodex. Drittens verweist E. auf äthiopische Kirchenlieder, in welchen das Hohelied, allegorisch gedeutet, nachgedichtet erscheint; viertens auf eine handschriftliche Notiz in einem äthiopischen Kodex des 17. Jahrh. (im brit. Museum), worin ausdrücklich der allegorische Sinn des Hohen Liedes betont wird; und endlich fünftens auf den Glauben der heutigen abessinischen Kirche, bezeugt durch einen in Jerusalem lebenden, gebildeten Abessinier. Der Verf. hat unseres Erachtens den zu Eingang der Untersuchung in Aussicht gestellten Nachweis vollständig erbracht. Vetter.

3.

Das Evangelium Unseres Herrn Jesus Christus nach Lukas, von Professor Dr. Roman Riezler. Brixen 1900, Verlag der Buchhdlg. des kath.-polit. Preßvereins. XII u. 641 S. Preis: M. 8.

Der Verf. des vorliegenden Kommentars zum Lukasevangelium hat es für notwendig erkannt, der eigentlichen Erklärung eine längere Einleitung vorauszuschicken, worin er neben den allgemeinen Fragen über Ursprung, Charakter und Glaubwürdigkeit des 3. kanonischen Evangeliums die politischen und religiösen Zustände in Palästina zur Zeit Christi und der Apostel behandelt (S. 1—48). Man kann gegen dieses Verfahren einen berechtigten Einwand nicht erheben. Denn die Kenntnis der bezüglichen Verhältnisse ist für das Verständnis der Evangelien unentbehrlich und eine systematische Behandlung derselben verdient gewiß den Vorzug vor gelegentlich bei der Erklärung einzelner Stellen eingestreuten mehr oder weniger ausführlichen Bemerkungen über jene Gegen-

stände. Die von R. gebotenen Auseinandersetzungen über die Zustände in Palästina sind im ganzen durchaus korrekt und werden dem Leser seines Kommentars gute Dienste leisten. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus hätte Rez. eine gründlichere Aussprache gewünscht über die Regierungszeit der Prokuratoren in Palästina (S. 27 ff.), sodann über die Stellung der Sadducäerpartei zu Christus einer-, zu den Aposteln und der jungen Kirche andererseits (S. 44 f.). Beide Punkte sind ebenso schwierig als wichtig; der Exeget von Fach darf sich aber durch die Schwierigkeit von dem Eingehen auf dieselben nicht abhalten lassen. Was den Kommentar selbst anlangt, so verdient sowohl die Darlegung des Lehrgehaltes als die Besprechung einzelner Gegenstände im Besonderen Anerkennung. Der Verf. hat sich augenscheinlich große Zurückhaltung auferlegt, um nirgends das Gesetz weiser Sparsamkeit zu überschreiten; man könnte nur dann und wann fragen, ob er hierin nicht zu weit gegangen, wie beispielsweise sofort bei der Interpretation des Prologs (S. 49—53). Allerdings giebt Lukas hier Aufschluß wie über seine Berechtigung zum Schreiben, so über seine Quellen; welches diese sind, ist durch namentliche Anführung von Lukas nicht gesagt, indes doch angedeutet und eben darüber sollte der Verf. wenigstens kurz sich aussprechen! Markus gehört zu den *πολλοί*, sonach zu den Quellen des Lukas, nicht aber gehört Matthäus zu den *πολλοί*, wie R. anzunehmen scheint (S. 50), und doch gehört Matthäus zu den Quellen des Lukas. Wenn der Verf. eine Dreiteilung des Lukasevangeliums statuiert: 1, 5—4, 13; 4, 14—19, 27 und 19, 28—24, 53, sonach die Hypothese von einem Reisebericht (9, 51—19, 27) verwirft, so zolle ich ihm Beifall, nicht aber wenn er die 9, 51 von Lukas angedeutete Reise Jesu nach Jerusalem als eine Reise zum Pfingstfeste ansieht und erklärt (S. 305). In dieser Richtung hätte das vielbesprochene Buch Bebbers dem Verf. manche treffliche Winke geben können. Die Frage, ob Judas bei der Einsetzung der Eucharistie im Abendmahlssaale anwesend oder in diesem Augenblick schon von dort abgegangen war, läßt sich immerhin „mit voller Sicherheit“ im Sinne des 2. Teils der Frage entscheiden (S. 560). In diesem Abschnitt

(22, 19 ff.) berichtet Lukas nicht καθεξῆς; darüber bald in einer besonderen Arbeit. Das ὥρα ἦν ὡς ἑκτή Joh. 19, 14 mit dem Verf. in ein ὡς τρίτη zu verwandeln (S. 606) möchte Rez. nicht wagen; es giebt auch ohne solche Änderung eine widerspruchslose Erklärung. Eine Verschiebung der Osterfeier im Todesjahr Jesu anzunehmen (S. 548), werden mit dem Rez. viele andere sich nicht entschließen können. Der vom Verf. in der Emmausfrage betretene Weg, weder Amwas-Nikopolis noch Kubeibeh noch Kulonieh, sondern ein im jüdischen Krieg zerstörtes Emmaus (S. 620 f.), mag klug erscheinen, nicht aber beifallswürdig. Belser.

4.

1. Die Lehre von der **Gemeinschaft der Heiligen** im christlichen Altertum. Eine dogmengeschichtliche Studie von **J. P. Kirsch.** Mainz, Kirchheim 1900. VI, 230 S. 8. Preis: 7 M.
2. **Pseudo-Dionysius Areopagita** in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung von **Hugo Koch**, Doktor d. Th. u. Ph., Repetent in Tübingen. Ebd. 1900. XII, 276 S. 8. Preis: 8 M.
3. Eine **Bibliothek der Symbole** und Theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Litteratur in Spanien. Von Dr. K. **Künstle,** a. o. Professor a. d. U. Freiburg i. Br. Ebend. 1900. X, 181 S. 8.

A. u. d. T.: Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte hg. von Dr. A. Ehrhard, Prof. in Wien, und J. P. Kirsch, Prof. zu Freiburg in der Schweiz. I, 1—4. Abonnementspreis für einen Band von vier Heften: 16 M.

Wie der in zweiter Linie stehende Titel anzeigt, eröffnen diese Schriften ein neues litterarisches Unternehmen, und sie fallen in die beiden Gebiete, deren Förderung erstrebt wird, in das Gebiet der Dogmengeschichte und in das der theologischen Litteraturgeschichte.

1. Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen

Altertum wurde neuerdings von Atzberger in der Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 1896, soweit es der Plan des Werkes erforderte und gestattete, ziemlich eingehend dargestellt. Durch Kirsch erhalten wir eine auf zwei weitere Jahrhunderte sich ausdehnende monographische Behandlung derselben, indem die einschlägigen Aussprüche der Väter in großer Ausführlichkeit gesammelt und erörtert, zur Vervollständigung des Bildes auch die monumentalen Quellen, die von dem Verfasser unter dem bezüglichen Gesichtspunkt bereits in der Schrift: Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften 1897, untersucht worden waren, in entsprechendem Maß herangezogen werden. Am Schluß wird die Aufnahme der Worte Communio sanctorum ins apostolische Glaubensbekenntnis besprochen und dargethan, daß der Zusatz von der gallischen Kirche herrührt, in der er zuerst bei Faustus von Riez um die Mitte des 5. Jahrhunderts erscheint, daß er nicht durch einen häretischen Gegensatz veranlaßt wurde, sondern einfach das Resultat der Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen ist, und daß er nach Maßgabe der damaligen gallischen Litteratur bedeutet die innere, religiöse Verbindung der Gläubigen als der Glieder am mystischen Leibe Christi mit den übrigen Gliedern dieses Leibes, besonders mit den auserwählten und vollkommenen Gerechten, welche der Zugehörigkeit zum himmlischen Reich Gottes absolut sicher sind und durch ihre Fürbitte den noch auf Erden pilgernden Gläubigen zu Hilfe kommen können (S. 227). Die eingehende und gründliche Arbeit wird allen willkommen sein, die sich über das Lehrstück näher unterrichten wollen.

2. Daß die mystischen Schriften, die unter dem Namen eines Dionysius in Umlauf kommen, der ein Apostelschüler sein will, nicht dem Areopagiten Dionysius angehören, ist für jeden sicher, der eine gründliche theologische Bildung sich erworben hat. Ebenso unterliegt es keinem Zweifel, daß sie von dem Areopagiten herrühren wollen und nicht, ohne diesen Anspruch zu erheben, von einem späteren, Dionysius Rhinokolura um die Mitte des 4. Jahrhunderts, verfaßt wurden. Die bezügliche These wurde von Hipler,

ihrem Urheber, zuletzt selbst als unhaltbar zurückgezogen. Für den Unbefangenen konnte es auch nicht zweifelhaft sein, wie die vielfache Berührung zwischen den fraglichen Schriften und dem Neuplatonismus, besonders Proklus, seinem letzten bedeutenden Vertreter, zu erklären ist. Doch verdiente dieser Punkt, zumal hier auch die Anhänger der Hiplerschen These, nicht bloß die Verteidiger des Areopagiten, eine abweichende Ansicht vertraten, eine eingehende Untersuchung, und dieser Aufgabe wird in der vorliegenden Schrift entsprochen. Die Erörterung beschränkt sich nicht auf die Schriften des Proklus; da Dräseke neuestens Proklus aus Dionysius und diesen zumeist direkt aus Plato schöpfen ließ, legte sich eine Vergleichung auch der übrigen neuplatonischen Litteratur nahe, und dabei ergab sich, daß Dionysius zwar viel neuplatonisches Gemeingut verwertet, aber auch spezifisch proklische Termine und Gedanken, und daß er auch ersteres gerne in proklischer Formulierung und Nuancierung bietet. Der Beweis steht im ersten Teil der Hefte 2—3 der „Forschungen" bildenden Schrift. Im zweiten Teil wird die Stellung des Dionysius zum Mysterienwesen erörtert, und auch hier stellt es sich heraus, daß die einschlägigen Beziehungen und Analogien mehr oder weniger durch den Neuplatonismus und besonders durch Proklus vermittelt sind. Die Aufgabe war keine leichte; sie erforderte anhaltendes Studium und scharfes Eindringen in den beiderseitigen Schriftenkreis. Die Ausführung zeigt, daß der Verf. ihr in hohem Grade gewachsen war. Die Schrift bekundet eine vorzügliche wissenschaftliche Kraft. Sie ist zwar nicht seine erste litterarische Arbeit, aber die erste, welche selbständig erschien. Möge ihm Zeit und Gelegenheit sich darbieten, uns noch durch weitere ähnliche Gaben zu erfreuen!

3. Die Bibliothek, die uns hier vorgeführt wird, liegt im Cod. Augiensis XVIII der Bibliothek von Karlsruhe vor. Die Hs. wird als kostbarster litterarischer Schatz der Reichenau schon von Mabillon erwähnt, und Caspari entnahm ihr einen seiner wertvollen Funde. Der verdiente Symbolforscher wies sie dem 10. Jahrhundert zu. K. zeigt, daß sie von dem Bibliothekar Reginbert am Anfang des 9. Jahrhunderts herrührt. Sie hat

also schon vermöge ihres Alters einen hohen Wert. Ebenso bedeutsam ist ihr Inhalt. In ihrem gegenwärtigen Bestand umfaßt sie eine Sammlung von Erklärungen des Vaterunsers, zahlreiche Symbole nebst Erklärungen dazu und ein Fragment der irischen Kanonensammlung. Ursprünglich war ihr Inhalt noch beträchtlich größer. K. beschreibt die Hs. von den Symbolen an (die Vaterunsererklärungen will er demnächst besonders behandeln), giebt eine Würdigung der einzelnen Stücke, erörtert die Bedeutung der Sammlung als Ganzes und teilt den Text von 9 Stücken mit, unter denen die Sententiae ss. patrum excerptae de fide s. trinitatis das umfangreichste sind. Die Untersuchung führt zu dem Ergebnis, die Hs. enthalte eine ursprünglich in Spanien und im Interesse der spanischen Kirche, zur Bekämpfung des Priscillianismus und Arianismus, von der Synode von Toledo 589, bezw. zu ihrer Zeit, veranstaltete Sammlung von Symbolen nebst ergänzenden Texten. Die Ausführung erweckt, wie es bei einem derartigen Problem nahe liegt, da und dort einige Bedenken; im ganzen macht sie einen guten Eindruck, und der spanische Ursprung der Sammlung dürfte bewiesen sein. Näher kann ich auf die Schrift vorerst nicht eingehen, da sie mir erst in den letzten Tagen zukam. Mögen aber weitere Untersuchungen in einigen Punkten zu anderen Bestimmungen führen, jedenfalls hat der Verf. das Verdienst, die bedeutsame Sammlung in die Litteratur eingeführt und zu ihrer Erforschung einen tüchtigen Grund gelegt zu haben. Funk.

5.

Papsttum und Kirchenstaat. 2. Reform, Revolution und Restauration unter Pius IX (1847—50). 3. Der Kirchenstaat und Piemont (1850—70). Von Dr. A. J. **Nürnberger,** a. o. Prof. a. d. U. Breslau. Mainz, Kirchheim 1898/1900. XI, 416; XX, 559 S. 8.

A. u. d. T.: Zur Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts. I. Papsttum und Kirchenstaat.

Der erste Band dieses Werks, wurde 1898 S. 639 ff. ange-

zeigt. Er brachte auf 259 Seiten die Jahre 1800—46, vom Tode Pius' VI bis zum ersten Halbjahr im Pontifikat Pius' IX zur Darstellung. Die zwei weiteren Bände behandeln die Jahre 1847—70. Sie umfassen also nur die Hälfte der Zeit, haben aber die dreifache Seitenzahl. Der größere Umfang hat seinen Grund in der größeren Bedeutung der Zeit, die jetzt zur Behandlung kam, im zweiten Band die Reformen, die Pius IX im Anfang seines Pontifikates einführte, die an sie sich anreihende Revolution und Errichtung der Republik, die Intervention der Mächte zur Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft, im dritten die mächtige Bewegung auf der apenninischen Halbinsel, die zur Bildung des Königreiches Italien und mit ihm zum Untergang des Kirchenstaates führte. Das Werk empfiehlt sich ebenso durch die Bedeutung seines Gegenstandes als durch die ansprechende und lichtvolle Darstellung, die der Verf. bietet.

Jetzt sind drei Jahrzehnte dahin gegangen, seitdem Rom zur Hauptstadt des Königreiches Italien erklärt und der letzte Rest des Kirchenstaates diesem Staate einverleibt ist. Pius IX war, seit der Angriff auf seine weltliche Herrschaft begann, unermüdlich in Protesten, um die Entwicklung zu hemmen. Die aus Anlaß der Kanonisation im J. 1862 in Rom anwesenden Bischöfe, gegen 300, erklärten in einer an den Papst gerichteten Adresse: „Wir anerkennen in der That, daß die weltliche Herrschaft des heiligen Stuhles eine Notwendigkeit und durch den klaren Willen der Vorsehung eingesetzt ist. Wir erklären unbedenklich, daß bei der gegenwärtigen Lage der menschlichen Dinge diese Herrschaft für das Heil der Kirche und für die freie Führung der Seelen unerläßlich ist" (III, 357). Die Vorsehung hat gleichwohl den damals noch bestehenden Rest des Kirchenstaates acht Jahre später untergehen lassen. Und seit dieser Zeit bemüht sich die Kurie um seine Wiederherstellung. Ob diese Bestrebungen einen besseren Erfolg haben werden als die früheren? Nach dem Gang der Dinge besteht dazu geringe Aussicht, und man wird gut thun, seine Hoffnungen und Erwartungen zu ermäßigen, um sich nicht zu großen Enttäuschungen auszusetzen. Funk.

6.

Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Von Dr. **Joseph Geyser,** Privatdozent der Philosophie an der Universität Bonn. Bonn, P. Hanstein 1899. VIII, 291 S. M. 3, 80.

Der Verf. will aus dem geschichtlichen Fluß der Philosophie mit möglichster Beschränkung auf das Notwendige diejenigen Begriffe und Auffassungen herausheben, welche für das Verständnis sowohl der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fundamentalvoraussetzungen der Theodicee, wie er mit Neueren die natürliche Theologie nennt, als auch der von dieser Wissenschaft einzulösenden Fundamentalforderungen eine erheblichere Wichtigkeit besitzen. Zu diesem Zwecke hat er die antike Philosophie als den Grundstock, um den er seine Ausführungen gruppiert, gewählt. Dazu hat ihn vornemlich der Umstand veranlaßt, daß in ihr durch Aristoteles die Fundamente jener Erkenntnistheorie, des Intellektualismus, begründet worden sind, durch die allein die Theodicee als W i s s e n s c h a f t möglich ist.

Darnach ist es nicht notwendig, daß wir eine Inhaltsübersicht geben. Denn die griechische Philosophie ist so häufig bearbeitet, zuletzt von Willmann unter dem Gesichtspunkt des Idealismus, speziell der Theologie, und die aristotelische Philosophie ist von den Neuscholastikern so sehr in den Mittelpunkt der philosophischen Diskussion gestellt worden, daß wer sich überhaupt für diese Fragen interessiert, hinlänglich orientiert sein wird. Doch wird diese fleißige, leicht verständliche und gewandt geschriebene Schrift besonders für angehende Theologen eine erwünschte Einleitung in die Theodicee bieten. Für andere kann es immerhin auch von Wert sein, die wichtigsten Auffassungen in kurzer, aber scharfer Zeichnung zusammengestellt zu finden. Doch hätte ich im Interesse der Uebersicht eine bessere Anordnung gewünscht. Denn was über die griechische Philosophie hinausgeht, das erscheint als ein wirkliches Parergon, obwohl es einen ziemlichen Raum einnimmt. In dem langen § 5 des zweiten Kapitels erscheinen unter der Aufschrift:

Gott als der unbewegte Beweger des Alls bei Aristoteles; A. die erkenntnistheoretischen Prinzipien der aristotelischen Philosophie. Die Fundamente der Erkenntnistheorien des Intellektualismus, Rationalismus und Empirismus, sowie ihr Verhältnis zur Möglichkeit eines Gottesbeweises. B. Die Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik und Physik; die moderne Naturanschauung. C. Die aristotelische Theologie; dieselbe bei Thomas von Aquin. Alles Weitere beschäftigt sich wieder mit der griechischen Philosophie.

Über die Ausführung will ich nur bemerken, daß der Verf., wo es möglich ist, bei der Beurteilung von Aristoteles ausgeht. Dem aristotelischen Intellektualismus legt er die höchste Bedeutung bei, denn aus ihm wachse die einzige Erkenntnistheorie hervor, deren Prinzipien es ermöglichen, daß die Gottesüberzeugung nicht lediglich das Postulat eines subjektiven Glaubensgefühls, sondern rechtmäßiger Gegenstand objektiven Wissens sei. Doch giebt er zu, daß der thätige Verstand ziemlich kurz und dunkel behandelt werde. Ebenso anerkennt er, daß Aristoteles seinen Begriff von der reinen Potentialität der Materie nicht festhalten konnte, sondern ihr trotzdem Wirkungen beilegte. Er hätte hierin nach dem Vorbild von Hertling und Bäumker noch weiter gehen und die verschiedenen Begriffe der Materie angeben können. Zugleich wäre es nötig gewesen, darauf hinzuweisen, daß die Scholastik sich nur an den einen dieser Begriffe gehalten hat. Daß sich manche Theologen hierin von der Philosophie nichts sagen lassen wollen, dies spricht mehr für ihren guten Glauben als für ihren guten Willen. Endlich sei noch erwähnt, daß der Verf. es als einen falschen Standpunkt bezeichnet, das Heil der metaphysischen Theologie davon abhängen zu lassen, daß man sich ohne weitere Prüfung und in sämtlichen Begriffen der aristotelisch-scholastischen Philosophie verpflichte. Diese Bemerkung ist für einen Philosophen eigentlich viel zu naiv, mag aber mit Rücksicht auf solche, welche das wirklich meinen, hingehen. Selbst die Entwicklungslehre, „von der die exakte Forschung unseres Jahrhunderts beherrscht ist“, findet der Verf. mit der aristotelischen Scholastik vereinbar. Vom rein philosophischen Standpunkt aus sei nur mit Aristoteles die Voraussetzung zu machen,

daß vor der Ursächlichkeit des Zufalls die innere Naturursächlichkeit vorhergehen müsse.

Die Theologie des H. Thomas ist ausschließlich nach der theologischen Summe dargestellt. Da es sich um die natürliche Theologie handelt, so wäre wenigstens die philosophische Summe beizuziehen gewesen. Am wenigsten dürfte hier die Ausführung über die scientia futurorum contingentium befriedigen, die doch nur unter Berücksichtigung der absoluten Präsentialität Gottes zu verstehen ist, wenn man nicht einen Determinismus zugeben will. Daß die Kenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes zugleich erworben werde, und daß der Satz, es sei weit schwieriger die Natur als das Dasein Gottes zu beweisen, unlogisch sei, ist keinesfalls selbstverständlich. Denn hier ist die Ursache wesentlich von der Wirkung verschieden. Auch in der Natur kennen wir die Erscheinungen besser als die Ursachen. Schanz.

7.

Die **Grundlagen des Wunderbegriffes** nach Thomas von Aquin. Von Lic. **Franz von Tessen-Wesierski**, a. o. Professor der Apologetik an der Kgl. Universität Breslau. Paderborn. Ferd. Schöningh 1899. 142 S. (Ergänzungsheft V zum Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie).

Im Jahre 1845 schrieb Dr. Brischar angesichts der Wirkungen, welche die Strauß'sche Kritik in der damaligen, dem positiven Christentum abholden Gesellschaft hervorbrachte, eine Abhandlung über den Wunderbegriff des h. Thomas von Aquin. Trotz den verschiedenen Versuchen, teils den angegriffenen Wunderbegriff wieder zu stützen und zu begründen, teils die Wirklichkeit der bestrittenen Wunder zu beweisen, hält er es doch der Mühe wert, auch einmal die Wissenschaft der früheren Zeit zu Rate zu ziehen und bei den Meistern der Vergangenheit in die Schule zu gehen. Dieser Auszeichnung sei aber keiner würdiger als der h. Thomas von Aquin, welcher nach dem Urteile der Kirche nächst dem h. Augustinus die höchste Stufe christlicher Wissenschaft erstiegen habe,

welcher aber, „obgleich er immer des größten kirchlichen Ansehens genoß, dennoch in unserer Zeit großenteils nur noch dem Namen nach bekannt ist" (S. 263). Die Zeiten sind unterdessen andere geworden. Die Kritik ist noch über Strauß hinausgegangen, indem der naturwissenschaftliche Naturalismus nicht blos dem Wunder, sondern der Religion überhaupt allen Boden zu entziehen suchte. Aber auch die Apologetik hat katholischerseits eine Rückbildung erfahren, indem der h. Thomas zu dem beliebtesten und bekanntesten Meister erhoben worden ist. Statt über den Mangel an Bekanntschaft mit ihm zu klagen, hat man vielmehr Grund davor zu warnen, daß man vor dem anerkannten Guten im Alten das Mangelhafte übersehe und gegen das Neue mit vielfach ungenügenden Waffen kämpfe. Denn die Bemerkung, daß es stets die gleichen Waffen der Vernunft seien, ist so naiv, daß sie kaum eine Widerlegung verdient. Was ist in der Geschichte nicht schon alles mit den Waffen der Vernunft verteidigt worden! So verdienstlich es daher ist, die Lehre der großen Meister kennen zu lernen, so gefährlich wäre es doch, sich der Meinung hinzugeben, damit alle Einwürfe der modernen Wissenschaft zum Schweigen bringen zu können.

Zu den vielen Schriften der Neuzeit über Thomas hat der Verf. oben genannter Schrift einen gelehrten Beitrag geliefert. Er hat sein Ziel weit gesteckt, denn im vorliegenden ersten Teil werden zunächst die Grundlagen des Wunderbegriffs, wie Thomas sie giebt, erläutert. Ein zweiter Teil soll die eigentliche Lehre vom Wunder behandeln, ein dritter Teil soll endlich in rein objektiver, aber zugleich kritischer Weise eine historische Darstellung der Lehre über das Wunder bringen. Ein entgiltiges Urteil kann also erst nach der Vollendung des Ganzen gegeben werden. Nach dieser Ankündigung scheint der dritte Teil mit den andern in einem losen Zusammenhang zu stehen, denn in einer historischen Darstellung der Lehre über das Wunder kann der h. Thomas nur neben andern eine Stelle finden.

Der vorliegende Teil zerfällt in zwei Abschnitte: 1. die exegetische Entwicklung des Wunderbegriffes bei Thomas; 2. die

Grundlage des Wunderbegriffes. Ausgehend von der admiratio, dem Grund aller Philosophie, behandelt der Verf. ausführlich das mirabile, mirum, miraculum in seinen verschiedenen Formen und Beziehungen, unterscheidet das Gebiet des Natürlichen und des Übernatürlichen und untersucht zu diesem Zweck die Begriffe Natur, Naturkräfte, Naturordnung. Es ist bekannt, daß die Scholastik, und vor allem der h. Thomas, sich weit mehr als die moderne Wissenschaft bemüht hat, das ganze System der natürlichen Ordnung und sein Verhältnis zu Gott in einer streng gegliederten logischen Ordnung zur Darstellung zu bringen. So fremd uns manchmal die Terminologie samt ihrer Begründung erscheinen mag, dies läßt sich nicht bestreiten, daß sie in der Schärfe der Logik, in der Genauigkeit der Analyse und in der unerbittlichen Durchführung der allgemeinen Grundsätze die moderne Methode weit übertrifft. Andererseits aber läßt sich auch nicht verkennen, daß die Induktion zu sehr vernachlässigt worden ist und das zu Grunde liegende Gebiet der Erfahrungsthatsachen nicht in allweg dem kühnen Bau, der darüber aufgeführt worden ist, entspricht. Wir sind daher durchaus der Ansicht, daß der Geist in dieser denkkräftigen Schule des Altertums geübt und gebildet werde, und können hiefür diese Schrift, welche ein Hauptmoment des Begriffes des Übernatürlichen gründlich behandelt, zur Lektüre empfehlen, möchten aber damit nicht der Meinung Vorschub leisten, als ob dadurch die Hauptarbeit der Apologetik geleistet wäre. Nur eine große Vertrautheit mit der modernen Weltanschauung vermag jenes alte Kapital der Wissenschaft für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Schanz.

8.

Wetzer und Welte's **Kirchenlexikon**. Zweite Auflage, begonnen von Joseph Cardinal **Hergenröther**, fortgesetzt von Dr. Franz **Kaulen**. Elfter Band: Skulptur bis Trient. 2116 gesp. S. Freiburg, Herder 1899. Preis M. 11, geb. 13,40.

In dem Artikel „Theologie" (Sp. 1571) heißt es, daß „seit einem halben Jahrhundert in allen Disziplinen, namentlich in der

Kirchengeschichte, der Apologetik und der Dogmatik, ein neuer Aufschwung wahrzunehmen" sei. Dieses Urteil, das wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen darf, bestätigen auch die vorliegenden elf Hefte, welche den elften Band des umfassenden Werkes bilden. Nach einer genauen Prüfung der je einzeln erschienenen Hefte kann Ref., soweit ihm überhaupt in den speziellen Fragen ein endgiltiges Urteil zukommt, konstatieren, daß im großen und ganzen die Abhandlungen samt und sonders recht sorgfältig bearbeitet sind und dem Stand der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung entsprechen. Als hervorragende dogmatische Artikel nennen wir die über Taufe, Theologie, Theodizee, Tod, Tradition und Transsubstantiation. Die Moral ist sehr gut vertreten durch die Abhandlungen über Selbstmord, Selbstverleugnung, Seligkeit, Sklaverei, Standespflichten der Geistlichen und Stigmatisation. Volle Anerkennung verdienen die kirchenrechtlichen Arbeiten über Simonie, Simultaneum, Spolienrecht, Stolgebühren, Suspension, Syllabus, Testierfreiheit, Tonsur und Tortur. Aus der Pastoraltheologie seien hervorgehoben die Ausführungen über Seelsorge und Seminarbildung und aus der Bibelwissenschaft die Traktate: Septuaginta, Sintflut (wohl zu konservativ!), Sion, Talmud und Tempel. Unter den zahlreichen liturgischen Artikeln verdient der über die Sequenzen besonders erwähnt zu werden. Am reichlichsten bedacht ist die Kirchengeschichte und die Patristik. Neben den vielen und ausführlichen Darstellungen der kirchlichen Verhältnisse einzelner Länder und Diöcesen, z. B. Spanien und Sicilien, Speyer, Straßburg und Trient sind u. E. die bedeutungsvollsten Arbeiten: Servet, Suarez, Staupitz, Talleyrand, Templer, Tertiarier, Thomas von Kempen, Konzil von Trient, und speziell aus der Patristik: Sibyllinische Bücher, Sidonius, Tatian und Tertullian. Philosophisch und religionsgeschichtlich verdienen namentliche Erwähnung die Themate: Seele, Sensualismus (erkenntnistheoretisch und ethisch), Stoische Moral, Substanz, Theismus, Skeptizismus und Spiritismus, Thomas von Aquin, Thomismus und Skotismus, Spinoza und F. Fr. Strauß. Die Linquistik verzeichnet u. U. recht gründliche Abhandlungen über spanische und syrische Sprache und Lit-

teratur. So darf denn dieser Band seinen Vorgängern als ebenbürtig an die Seite gestellt und bestens empfohlen werden.

Im Einzelnen bemerken wir noch Folgendes. S. 27 ist über die Akten des hl. Sebastian zu günstig geurteilt (vgl. Histor. Jahrb. 1898, S. 244 A. 1). In dem sonst recht gut geschriebenen Artikel über Kaiser Sigismund vermißt man S. 296 ein Urteil über den „Geleitsbruch" (vgl. P. Uhlmann, König Sigmunds Geleit . . . Halle 1894). Bei Papst Siricius (S. 357) sollten seine den Cölibat betreffenden Schreiben (s. Kraus, Real-Encyklop. I, 306) erwähnt sein. Material zu einer richtigeren Würdigung des Kartenspiels seitens der Kleriker (S. 724) enthält die bezügliche Bestimmung des Plenarkonzils von Baltimore (Coll. Lacens. III, 443); auch kann nicht jede passive Teilnahme an Tanzunterhaltungen (S. 1210) als verboten und unschicklich bezeichnet werden. Bei der Einteilung der Sünden (S. 953) fehlen die sog. Hauptsünden, die allerdings schon s. v. Laster (VII, 1448 ff.) — u. E. am unrechten Orte — behandelt sind, aber bei einer Einteilung der Sünden nicht ignoriert werden können. Ebendaselbst ist die durchaus richtige Unterscheidung zwischen Geistes- und Fleischessünden erwähnt, dabei kommen aber Gal. 5, 19 ff. und 1 Kor. 3, 3 nicht zu ihrem Rechte. Neben der ausführlichen geschichtlichen Darstellung des Theaters (S. 1457 ff.) nimmt sich die ethische Beurteilung desselben sehr mager aus (S. 1473). Die Behandlung der sozialen Frage ist gut, aber weit besser im „Staatslexikon". Die Zulässigkeit der Todesstrafe wird außer dem consensus gentium an erster Stelle aus ihrer Notwendigkeit abgeleitet (S. 1824) und dabei gesagt: „Das Verbrechen des Mordes findet nur in der Todesstrafe genügende Abschreckung und Verhinderung". Sicher läßt sich diese Strafe nur aus ihrer Notwendigkeit, d. h. aus der Notwehr begründen, aber die Abschreckungstheorie beweist nichts für und nichts gegen die Todesstrafe. Die Verbrechen, speziell die Mordthaten sind nämlich durch ganz andere Momente bedingt als durch die Furcht vor der Strafe. Das über die Trauerreden (S. 2009 f.) Gesagte unterschreibt Ref. ganz und gar, glaubt aber, die Wichtigkeit des Gegenstandes hätte eine eingehen-

dere Darstellung verlangt. Die Bestimmungen des Caeremoniale Episcop. haben besondere Verhältnisse im Auge, der Geist der Kirche aber spricht sich so recht u. E. aus in den durchaus glücklich gewählten Perikopen („in die obitus“) Joh. 11, 21—27 und 1 Thess. 4, 12—17. Allerdings nicht „Reden über Verstorbene zur Ehrung ihres Andenkens“, sondern wahrhafte Trostworte („consolamini invicem in verbis istis“) verlangt der Apostel. Sehen wir von paritätischen Verhältnissen, in welchen die Leichenrede wohl stets notwendig sein wird, ganz ab, so glauben wir, selbst die Leichenreden vor der christ-katholischen Gemeinde angesichts des ernsten Kasuale und der Bestimmungen des Tridentinums über die Erklärung der Lesestücke der hl. Messe als im Geiste der Kirche gelegen (Trid. s. 22 c. 8 de ref.) bezeichnen zu dürfen. Durch die eingehende Abhandlung über die „Trappisten“ dürften wohl die vielfach geglaubten Fabeln über diesen Orden (S. 2005) beseitigt sein.

Mit dem folgenden (12.) Bande wird wohl das große Werk seinen Abschluß finden. Da nun einerseits eine Neuauflage desselben wohl nicht sobald in Aussicht steht und andererseits es in der Natur der Sache liegt, daß der Inhalt einer Encyklopädie von so außerordentlicher Vielseitigkeit, die zu ihrem Erscheinen eines Zeitraumes von nahezu zwei Jahrzehnten bedurfte (1. Band 1882), in vielen, namentlich historisch-kritischen, Artikeln fortwährender Neugestaltung unterworfen ist, so bittet Ref., die notwendigen Neuerungen, Veränderungen, Berichtigungen und Ergänzungen dem folgenden oder einem Ergänzungsbande einverleiben zu wollen.

A. Koch.

9.

Die rechtliche Stellung der Geistlichen in Württemberg nach reichs- und landesgesetzlichen Bestimmungen. Von Amtmann **Michel**, Dr. d. Rechte und d. Staatswissenschaften. Stuttgart. 1899. 8°. 129 S. 2 M.

In Band 80, S. 501 ff. konnte ich bemerken, daß die Ge-

setzeskunde von Pfaff einem dringenden Bedürfnis abhelfe. Es wollte damit nicht gesagt sein, daß die dort gelöste Aufgabe nicht auch anders angegriffen werden könnte. Ein solcher und zwar — um das gleich zu bemerken — gelungener Versuch liegt hier vor. Diese Schrift behandelt die rechtliche Stellung der Geistlichen der verschiedenen Konfessionen in Württemberg nach dem geltenden Reichs- und Landesrecht, näherhin deren persönlichen, bürgerlichen und staatsbürgerlichen Verhältnisse nach den Bestimmungen des Privat- und öffentlichen Rechtes, ihre rechtliche Stellung zu den Kirchen-, Schul- und politischen Gemeinden, ihre Dienstverhältnisse (Anstellung, Besoldung, Pensionierung, Disziplinarrecht), endlich ihre Eigenschaft als öffentlicher Diener.

Die so unter bestimmten Gesichtspunkten gestellte Aufgabe ist mit Umsicht und Sorgfalt erschöpfend gelöst. Man wird kaum etwas Wesentliches vermissen. Über das bestehende Recht hinaus wird sogar das werdende berücksichtigt, wie S. 24[20] die für das Beichtsiegel wichtige Justiznovelle und der Entwurf des württ. Ausführungsgesetzes zum B.G.B., S. 123 ff. Ja der Verf. läßt es sich hieran nicht genügen, sondern über sein Sammlertalent hinaus zeigt er auch wissenschaftlich-kritischen Sinn, indem er unter geschickter Verwertung der Quellen und einer umfassenden Litteratur strittigen Fragen näher tritt, wie der, ob das geistliche Amt zu den öffentlichen Ämtern im Sinne des R.St.G.B. gehöre, und der anderen, ob die Geistlichen zu den Beamten im Sinne des R.St.G.B. zu rechnen seien (S. 35 ff.), sowie der nach der Beamtenqualität der Geistlichen unter dem staatsrechtlichen Gesichtspunkt (S. 118 ff.). Das wird alles mit Recht verneint. Geistliche sind als Diener einer vom Staat anerkannten öffentlichen Korporation allenfalls „öffentliche Diener", ihr Amt ist ein „öffentliches".

Doch ist auch einiges auszustellen. Das Verzeichnis der Quellen und Litteratur ist nicht ganz sorgfältig ausgeführt. Auch wurden alte Auflagen benützt, wo wegen des C.G.B. nur mehr neue brauchbar sind, wie Friedberg, Kirchenrecht[2] statt der vierten Auflage. S. 20, 31, 42, 86 wird mit großer Konstanz behauptet, daß nur Beurkundungen aus den Kirchenbüchern aus der Zeit vor

der Einführung des Personenstandsgesetzes die Beweiskraft von öffentlichen Urkunden hätten. Das widerspricht aber der Anschauung hervorragender Juristen, wie der Spruchpraxis des Reichsgerichts (vgl. meinen Aufsatz über die Kirchenbücher im kath. Deutschland 1899, LXXXI, 257 f. S. 92[13] beweist nur die Hälfte des Kontextes. Zu erwähnen war auch Ord.-Erl. v. 12. I. 1858. S. 96[4] vermißt man Ord.-Erl. v. 3. V. 1892. Derselbe ist anzuführen, weil nach Art. 19 d. Ges. v. 30. I. 1862 der Bischof die Leitung des Interkalarfonds zugleich mit dem Kirchenrat hat. Verf. hat über den staatlichen Gesetzen die kirchlichen etwas zu wenig berücksichtigt. Doch will er das Thema ja nur vom staatlichen Standpunkt aus behandeln. Und das ist so trefflich geschehen, daß der eine oder andere kleinere Mangel dem Buch, dessen Brauchbarkeit noch durch ein Register vermehrt wird, keinen Eintrag thut.

Sägmüller.

10.

Die Volksschulmethodik von P. Frick, Rektor und J. Schneiderhan, Oberlehrer am Kgl. Schullehrerseminar in Schw. Gmünd. Stuttgart. Muth'sche Verlagshandlung. 1899. 8°. XVI, 527 S. 5 M.

Der 1897 von Stadtpfarrer und Schulinspektor P. Frick erschienene „Normallehrplan für die württembergischen Volksschulen mit Erläuterungen" wurde wegen der originellen Art, Falsches und Richtiges im Unterricht neben einander zu stellen und wegen der guten Hinweise auf die falsche und richtige Art zu prüfen gut aufgenommen. Nun erscheint das Buch unter Beibehaltung des früheren originellen Inhalts in ganz neuer Gestalt als vollständige Didaktik, bearbeitet von Frick und Schneiderhan, wobei man aber leider über die Arbeitsteilung im Vorwort oder sonst wo keinen Aufschluß erhält. Es will damit gedient sein den im Lehrerseminar Befindlichen, den aus demselben in die Praxis Übergetretenen und namentlich auch den Geistlichen, denen von Kirche und Staat die Aufsicht über die Schulen anvertraut ist. Unter den

Stichworten: Zweck, Ziel, Stoffauswahl, Stoffverteilungsplan und Methode werden die einzelnen Unterrichtsfächer dargestellt ganz im Anschluß an den Normallehrplan. Der Zeitrichtung entsprechend und weil die Geschichte der Pädagogik bei den Volksschullehrern Prüfungsfach ist, wird jeweils ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung des betreffenden Unterrichtsfaches gegeben.

Was nun die Darstellung des Zweckes und Zieles, des Stoffes und der Methode der einzelnen Fächer betrifft, so geschieht dieselbe mit so viel theoretischem Wissen, praktischer Erfahrung und umsichtiger, tiefgehender Kritik, daß ich kaum etwas auszusetzen wüßte. Verwiesen sei z. B. nur auf die Passus über Geschlechtertrennung, S. 6, Einklassensystem, S. 7, Herbarts Formalstufen, S. 133 ff., die Dezimalbrüche, S. 259 ff. Vielleicht dürfte S. 139 die Schreiblesemethode eingehender gewertet sein, S. 165 etwas mehr über das Lesebuch stehen, S. 186 von dem im Takt schreibenden Schüler doch nicht verlangt werden, er müsse selbst ohne Tinte (!) ruhig fortschreiben, S. 208, III, 1 eine andere Überschrift statt „Anschauung" gewählt werden, wo es sich doch vor allem auch um das Hören handelt. Doch das sind Kleinigkeiten. Weniger zufrieden kann ich mich erklären mit der Art und Weise, wie die Geschichte der einzelnen Fächer dargestellt ist. Bisweilen fehlt sie ganz. So bei der Religion und beim Aufsatz. Meist aber ist dieselbe an irgend einer beliebigen Stelle abgehandelt, selten an die Spitze des einzelnen Faches gestellt. Und doch empfängt gerade hieraus alles Licht: Zweck, Ziel, Stoff; Methode. Das ist bei einer zweiten Auflage entschieden zu bessern. Vermißt werden auch die Definitionen der einzelnen Fächer. Sodann sollten die Citate vollständiger sein durch Angabe nicht bloß des Autors, sondern des Buches, der Auflage und Seite. So würde auch der Litteratur entsprechende Rechnung getragen. Weiterhin würde ein eigentlicher Index am Schluß noch nützlicher sein als das immerhin recht ausführliche Inhaltsverzeichnis vorne. Endlich kann die Drahtheftung nur mißfallen. Doch sind das alles kleinere Punkte. In der Substanz ist das Buch so trefflich gearbeitet, daß ich es in der Reihe der didaktischen Lehrbücher sehr weit voranstellen möchte. Diesen

Rang verdient es nicht am wenigsten auch durch die praktischen Stoffverteilungspläne zu den einzelnen Fächern. Der enge Anschluß an den württembergischen Normallehrplan wird einer weiteren Verbreitung freilich hinderlich sein, muß es aber den württembergischen Pädagogen und besonders auch der Diözesangeistlichkeit um so werter machen. Sägmüller.

11.

Die **außerordentlichen Heilswege** für die gefallene Menschheit. Von Dr. **Franz Schmid**, Domkapitular und Professor der Theologie. Mit Approbation des hochw. f. b. Ordinariats Brixen. Brixen, Verlag der Buchhandlung des kath.-polit. Preßvereins. 1899. IV, 299 S.

Der Heilspartikularismus der Offenbarungsreligion hat von jeher bei allen Außenstehenden Anstoß erregt. Dieser hat sich noch gesteigert, je weiter der ethnographische Gesichtskreis ausgedehnt und je größer das Mißverhältnis zwischen Gläubigen und Andersgläubigen und Ungläubigen geworden ist. Bayle, Strauß und andere Gegner des Christentums folgerten daraus, daß also thatsächlich der Teufel, nicht Gott der Herr der Menschheit sei. Es wird von Religionsphilosophen behauptet, daß die weite Verbreitung des Spiritismus darin seinen Grund habe, daß er ein religiöses Gepräge habe. Dieses zeige sich aber nicht so fast im Protest gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus als in der Leugnung des Unterschieds zwischen Gut und Bös (Davis) und der ewigen Verdammnis (Kardec).

Aber auch der Gläubige selbst kann sich nicht verhehlen, daß zwischen dem Willen Gottes, alle selig zu machen, und der Thatsache, daß die große Mehrzahl der Menschen verloren gehen soll, ein Widerspruch zu bestehen scheint. Daher hat die Apologetik von jeher sich bestrebt, dieses Geheimnis einigermaßen zu erklären. Zur Zeit der Väter präsentierte es sich in der Frage, warum Christus so spät erschienen sei, so daß Millionen Menschen vorher dem ewigen Verderbnis anheimfielen, später, als man von der Illusion geheilt war, als sei die

Kunde von dem Evangelium schon bis an die Grenzen der Erde gedrungen, wurde diese Frage auf die zeitgenössische Heidenwelt ausgedehnt. Man war stets geneigt, außerordentliche Mittel und Wege anzuerkennen, durch welche Gott auch die Menschheit außerhalb des Christentums und der Kirche zum ewigen Heile führen könne, aber in der näheren Bestimmung derselben zeigte sich eine große Unsicherheit, weil der Glaube an die alleinseligmachende Kirche und ihre Gnadenmittel einerseits und die Lehre von der Prädestination andererseits einer vom Gemüt gebotenen Ausdehnung im Wege zu stehen schienen.

Es ist daher eine dankenswerte Aufgabe, welche der Verf. obiger Schrift unternommen hat. Er war sich auch der Schwierigkeit, dieses dunkle Forschungsgebiet allseitig und sorgfältig zu durchsuchen, bewußt, aber, wie man sich sonst zu der bevorzugten These des Verfassers stellen mag, das hat er jedenfalls erreicht, daß die verschiedenen Ansichten auf ihre dogmatische Begründung und Zulässigkeit genau geprüft sind und dem Leser das Urteil ungemein erleichtert ist. Er bahnt sich zunächst durch Ausscheidung der unzulässigen Lösungsversuche den Weg. Als solche betrachtet er die Glaubenspredigt und den Glauben im Jenseits, die Annahme eines ewig fortdauernden Mittelorts nach Analogie des limbus infantium, den er auch verwirft, und endlich die Erlangung des vollen Heils ohne förmlichen Glauben. Diese Ansicht vertritt neuestens besonders Gutberlet, die zweite der Kapuzinerprovinzial Gottfried von Graun (aber auch andere z. B. Béesau, Controverse 1884 p. 375 ff.); die erste hatte im Altertum auf grund von 1 Petr. 3, 19 seit dem Pastor Hermä ziemlich viele Vertreter. Der Verf. selbst ist mit der „communis doctorum recentium sententia“ (vgl. Müllendorff, Der Glaube an den Auferstandenen gemeinfaßlich begründet in fünf apologetischen Briefen. Regensburg 1900 S. 24 ff.) der Ansicht, daß ein förmlicher Glaubensakt für Erwachsene notwendig sei (Hebr. 11, 6), daß aber derselbe nicht den Glauben an die Menschwerdung und Trinität formell enthalten müsse. Zur Erklärung eines solchen Glaubensaktes bei vielen Heiden und Andersgläubigen verweist der Verf. nicht nur auf die Spuren den Ur-

offenbarung, den Einfluß der israelitischen Litteratur auf die griechische Philosophie, der Zerstreuung der Juden auf die ganze Heidenwelt, sondern auch auf einen weniger offenen Weg der übernatürlichen Gnade, die sich als Rechtfertigungsgnade jedem Menschen wenigstens einmal während seines Lebens, besonders bei der Nähe des Todes anbietet.

Die biblischen und patristischen Beweisstellen sind mit großer Sorgfalt gesammelt und untersucht, die warme Verteidigung der hypothetischen Ansicht, welche weit ausgedehnt eigentlich den ordentlichen Heilsweg zur Ausnahme machen würde, ist geeignet Zustimmung hervorzurufen und der Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Menschen wird jeden Gläubigen wohlthuend berühren. Es ist für die Apologetik in der That unumgänglich notwendig, den Kreis der Geretteten weit auszudehnen und Millionen außerhalb des Christentums darein einzubeziehen. Wir können daher dem Schlußsatz zustimmen: Man entscheide sich entweder für P. Gottfried oder für Dr. Gutberlet oder für unsere Anschauung; oder man bekenne offen, daß nach dem jetzigen Stande der theologischen Forschung die Sache in diesem oder jenem Sinne unentschieden bleibt, müssen aber doch bemerken, daß die letzte Alternative noch dahin erweitert werden muß, daß die Sache überhaupt immer unentschieden bleiben wird. Bei der Hauptstelle Hebr. 11, 6 ist die alttestamentliche Beziehung zu Henoch durch den Zusammenhang geboten; bei andern Schriftstellen ist die äußere Vermittlung des Glaubens angezeigt. Die Väterstellen handeln aber regelmäßig über die wahre Gotteserkenntnis, bei der ich aber mit dem Verf. wie bei Röm. 1, 19 ff. den Glaubensanteil anerkenne. Augustinus ist sicher nicht so leicht mit dieser Ansicht zu vereinigen, denn die Hauptstellen sind aus der vorpelagianischen Periode. De pecc. mer. et rem. 1, 19, 25 handelt es sich um die unmittelbar nach der Taufe gestorbenen Kinder, De nat. et gr. 2, 2 ist im Sinne des Pelagius dargestellt, De praed. 9 ist eine Verteidigung einer früheren Schrift. Vieles wäre noch zu bemerken, aber wir können nur wünschen, daß sich recht viele aus dem Buche selbst Belehrung holen.

Schanz.

12.

Praelectiones de **Deo uno** quas ad modum commentarii in Summam theologicam divi Aquinatis habebat in collegio S. Anselmi in Urbe **Laurentius Janssens** S. T. D. monachus Mardesolensis (Congr. Beur.) eiusdem collegii Rector S. Iudicis Congregationis Consultor. T. I. (I. q. I—XIII). II (I. q. XIV—XXVI). Romae, Typis Vaticanis. 1899. Apud Desclée, Lefebure et Socios, [nunc Herder, Friburgi]. XXX, 526, XVIII, 600 S.

Deum nesciendo scimus sagt der h. Augustinus nicht ohne neuplatonische Beeinflussung. Ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea, quid est. Potest tamen de ea cognoscere, ut sciat, an est. Unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, sc. cum omnipotentia et omnium providentia et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum (fidei) constituit hat der h. Thomas bemerkt und zahllose Theologen stimmen ihm bei. Dazu steht aber die spätere Spekulation in geradem Gegensatz. Wenn wir heute die zahlreichen und dickleibigen Schriften de Deo uno mustern, so müssen wir bekennen, daß die Spekulation nahezu dahin gelangt ist, das Dunkelste und Geheimnisvollste am ausführlichsten zu behandeln. Wir glauben nicht, daß der Gegensatz des Agnostizmus dazu Veranlassung gegeben hat, sondern müssen vielmehr nach Inhalt und Form der Schriften den Grund in der Erweckung der scholastischen Methode suchen. Dies beweist auch die vorliegende Schrift, welche ihre Entstehung dem Unterricht in dem von Leo XIII errichteten Collegium S. Anselmi verdankt. Nachdem der Verf. in der Vorrede sich über seine Methode des Weiteren ausgesprochen hat, schließt er mit den Worten: Cui autem haec parvi ponderis videantur, ratione saltem quavis alia monacho potiore placetur: obedientia. Wenn man erwägt, daß für 26 Fragen, die der h. Thomas in seiner als Lehrbuch für die Kandidaten der Theologie verfaßten theologischen Summe auf 2—300 Seiten behandelte, zwei große Bände notwendig waren, so kann man sich allenfalls eine Vorstellung davon machen, welchen Umfang der ganze Kommentar erreichen wird und

welche Zeit für diejenigen Theologen erforderlich ist, die einem solchen Kurs folgen wollen. Dabei haben wir die andern theologischen Disziplinen welche seit der Scholastik ein Bürgerrecht in der Theologie erworben haben, noch gar nicht berücksichtigt. Gerade mit Rücksicht auf diese, dem Bedürfnisse der Zeit entsprossenen Disziplinen können wir auch der alten Methode der Dogmatik und speziell einer Kommentierung auch des größten der Scholastiker an Stelle des systematischen Vortrages nicht das Wort reden. Wir anerkennen durchaus den scopus completivus, welcher dem scopus exegeticus ergänzend zur Seite geht, sowohl was die Litteratur als was den seit 600 Jahren gemachten Fortschritt der Theologie betrifft, aber wir bleiben doch bei der Ansicht, daß dadurch der einheitliche Charakter der Schrift gestört wird.

Diese prinzipielle Abweichung darf uns aber nicht abhalten, der sorgfältigen, klaren und geistreichen Arbeit unsere Anerkennung zu zollen. Der Verf. hat sich Mühe gegeben, die durch die ihm aufgedrängte Methode heraufbeschworenen Nachteile möglichst zu vermindern und unschädlich zu machen. In Übersichten, Schematen, Dissertationen, Korollarien, Appendizes trägt er weitergehenden Ansprüchen Rechnung. Daß er auch die neuesten Erscheinungen nicht übersehen hat, beweist sein Exkurs über Kuhn und Schell und seine ausführliche Besprechung der Kontroverse zwischen den Thomisten und Molinisten. Es ist aber nicht ganz richtig, wenn er das „particulare systema sat confusum" Kuhns definiert: existentia Dei potest quidem cum certitudine probari, non autem stricte demonstrari, und dagegen bemerkt, man könne zwar certo aliquid cognosci posse von certo demonstrari unterscheiden, aber nicht probari von demonstrari. Kuhn wollte in der That die erste Unterscheidung machen, mußte aber probari in diesem Sinne deuten, weil das Wort in den Entscheidungen gegen den Traditionalismus gebraucht wird. Das Vatikanum hat dieses Wort absichtlich vermieden und damit der Kuhn'schen Erklärung Raum gelassen. Die Kritik über Schells Gottesbegriff (causa sui) wird man mit um so größerem Interesse lesen, als sie von einem „Consultor" ausgeht. Während Chr. Pesch (Theologische Zeitfragen. Freiburg

1900, S. 133 ff.) die Aseität vom Traditionsstandpunkt aus untersucht, wählt der Verf. die philosophisch-theologische Methode. Bei der Prädestinationsfrage kommt er noch einmal auf Schell zu sprechen, indem er gegen dessen „nova eschatologia" bemerkt: haec audax doctrina, Scripturarum aeque ac traditionis catholicae offensiva, sane una fuerit ex rationibus, ob quas nuper S. C. Indicis in praecipua opera huius apologistae, caetero quin zelantis ac facundi, severius animadverterit (II, 494). In der Gnadenlehre folgt der Verf. Pecci und Satolli, welche die praedeterminatio physica und die scientia media gleichmäßig verwerfen, ist aber mit Recht der Ansicht, daß die Thomisten den h. Thomas für sich beanspruchen können. Schanz.

13.

Das **Buch des Synhados.** Nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert von Dr. O. **Braun,** Prof. a. d. U. Würzburg. Stuttgart u. Wien, J. Roth 1900. 405 S. 8.

Diese Publikation bietet in deutscher Übersetzung eine chronologisch angelegte Sammlung der Akten von ostsyrischen Synoden v. J. 410 bis zum J. 775, bezw. vom Pontifikat des Bischofs Mar Isaak von Seleucia-Ktesiphon bis zum Pontifikat des Katholikus Henaniso, in deren Zeit die erste und die letzte der Synoden fallen. Die Edition ruht auf einer Hs. der Bibliothek der Propaganda, die durch den Chorbischof David von Mossul 1869 nach Rom gebracht wurde. Die Hs. ist aus einer Hs. von Alkos abgeschrieben, und diese scheint jetzt die einzige ältere zu sein, welche die Sammlung überliefert, da die zweite Hs., von welcher der Hg. Kenntnis hatte, wie er nachträglich erfuhr (S. 382), bei den letzten armenischen Unruhen zu Grund ging. Die Überlieferung läßt manches zu wünschen übrig. Wie der Hg. S. 3 bemerkt, muß die Hs. von Alkos in sehr schlechtem Zustand sich befinden, am Anfang eine Anzahl Blätter lose geworden und manches auch verloren gegangen, der Text teilweise unleserlich geworden sein; letztere Stellen ließ der Kopist leer, ließ sich aber auch in der Abschrift

des weiteren Textes manche Nachlässigkeit zu schulden kommen, so daß zahlreiche Korrekturen notwendig wurden. Der Hg. hat sich nach seiner Erklärung bei der Übersetzung bemüht, wichtigere oder schwierigere Stellen möglichst genau und die technischen Ausdrücke stets in derselben Weise wiederzugeben. Die Lücken des Textes wurden so weit als möglich ergänzt und die bezüglichen Zuthaten durch eckige Klammern gekennzeichnet, wogegen anderweitige Ergänzungen in runde Klammern gestellt sind. Das Verfahren verdient Billigung. Zur Erleichterung des Verständnisses werden den einzelnen Synoden kurze Einleitungen vorausgeschickt und der Text durch zahlreiche Noten erläutert. Die Ausführungen werden mit Dank aufgenommen werden. Nur möchte man wünschen, der Hg. möchte in dieser Beziehung noch etwas weiter gegangen sein. Insbesondere hätte es sich empfohlen, dem Buch, etwa am Schluß der allgemeinen Einleitung, für die in Betracht kommende Zeit eine Liste der Bischöfe, bezw. Patriarchen von Seleucia-Ktesiphon beizugeben. Ein Namen- und ein Sachregister sind zur Benützung angebracht. Auch für das letztere möchte man eine etwas größere Ausführlichkeit wünschen. Einzelne Stücke der Sammlung waren schon bisher bekannt, namentlich durch die Kanonensammlung von Ebedjesu oder Abdiso, wie der Hg. den Namen schreibt. Das Synodikum als solches und als Ganzes tritt jetzt zum erstenmal ans Licht, und es gewährt unserer Kenntnis von den religiösen Verhältnissen in Persien während des gedachten Zeitraums eine nicht geringe Bereicherung. In den zur Mitteilung kommenden Glaubensbekenntnissen erhält insbesondere die in unseren Tagen so rege Symbolforschung ein beträchtliches neues Material. Dem Hg. gebührt Dank für die Publikation, der Verlagshandlung für die schöne Ausstattung, die sie dem Buch gab. In dem Symbolum S. 310 heißt der Vater veränderlich, doch wohl infolge eines Schreib- oder Druckfehlers. Funk.

14.

1. **Walafridi Strabonis** liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Textum re-

censuit, adnotationibus historicis et exegeticis illustravit, introductionem et indicem addidit Dr. A. **Knoepfler**, ss. Th. in Univ. Monac. Prof. Editio altera. Monachii, Stahl jun. 1899. XVII, 114 pag. 8⁰. M. 1, 40.

2. **Christenverfolgungen.** Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche. Von **J. E. Weis**, Dr. phil. München, Stahl jun. 1899. XII, 179 S. M. 2. 40.
3. **Julian von Speier** († 1285). Forschungen zur Franziskus- und Antoniuskritik, zur Geschichte der Reimoffizien und des Chorals. Von **J. E. Weis**, Dr. phil. München, Stahl 1900. VIII, 154 S. M. 3. 60.
4. Die authentische Ausgabe der **Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.** Ein erster Beitrag zur Geschichte ihrer Überlieferung. Von Dr. theol. **Georg Pfeilschifter.** München, Stahl 1900. XII, 122 S. M. 3.

A. u. d. T.: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. Nr. 1—4.

1. Eine neue Titelausgabe der in dieser Zeitschr. 1892 S. 143 angezeigten Edition, an welcher, von der Rangerhöhung auf dem Dedikationsblatt abgesehen, nichts verändert wurde.

2. Seit Mommsens berühmter Abhandlung über den „Religionsfrevel nach römischem Recht" (1890) ist die Aufmerksamkeit von Theologen, Philologen, Historikern und Juristen wieder den Christenverfolgungen zugewandt und man hat sich eingehender als zuvor mit der rechtlichen Grundlage, der Handhabung und dem Verlaufe der „Christenprozesse" befaßt. Obige Arbeit von Weis bedeutet eine wirkliche Förderung der hier hereinspielenden Fragen; er erreichte dies auf dem Wege, daß er seinen S. 7 ausgesprochenen Prinzipien getreu möglichst wenig konstruiert, vielmehr einen Prozeß nach dem andern, ein jedes Zeugnis in seinem historischen Rahmen zu betrachten und auszuwerten sich bemüht. Sein Resultat lautet: „Verfolgt und bestraft wurde die Christenqualität, das Bekenntnis des Christenglaubens, die Zugehörigkeit zur christlichen Religionsgenossenschaft" (S. 160). Die Hauptpolemik des Verf. wendet sich gegen das Buch des Amsterdamer Juristen Conrat, die Christen-

verfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen, Leipzig 1897; und dessen, mit den Thatsachen und alten Zeugnissen oft genug in direktem Widerspruch stehenden Aufstellungen zu widerlegen ist ihm vollauf gelungen. Weniger gelungen ist der Satz S. 106 f.: „Den bisherigen Ergebnissen zufolge ist es erlaubt, den Christenprozeß nach seiner Form viel enger zu umschreiben als Conrat". Die Behandlung der „rechtsgeschichtlichen Vorfragen" S. 8 ff. zeichnet sich nicht durch Klarheit und Ordnung aus. Das Durcheinander ist freilich zu einem guten Teile ein Reflex des hierin herrschenden Wirrwarrs von Anschauungen, hätte aber doch mehr geklärt und gesichtet werden können. Dem Buche ist überhaupt in mannigfacher Hinsicht die letzte Feile abgegangen, welche manche Wiederholung getilgt, manches in präcisere Fassung gebracht hätte. S. 55 ergiebt mit S. 52 einen Widerspruch. Hier werden nämlich unter denen, die nach Sueton improfessi ein jüdisches Leben führen und von Domitian mit aller Strenge zum Tribut von zwei Drachmen an den Tempel des kapitolinischen Juppiter gezwungen werden, Heidenchristen verstanden. Dort aber heißt es, die Unterscheidung der Christen von den Juden werde nicht erst unter Domitian, sondern schon unter Nero offiziell geworden sein. Was die Litteratur betrifft, so wird die Berücksichtigung der Darlegungen von Martin Schanz, Gesch. d. röm. Litt. 3. Teil 1896 S. 205—225 vermißt. Doch ist dieses Übersehen leicht zu entschuldigen, da man in einer Litteraturgeschichte keinen eigenen Abschnitt über den Verlauf der Christenverfolgungen vermutet.

3. Unter den verschiedenen kirchengeschichtlichen Trägern des Namens Julian gehört der mit dem Beinamen Teutonicus, geboren zu Speier, Hofkapellmeister zu Paris, einer der ersten deutschen Minoriten und Chormeister in dem jungen Pariser Franziskanerkonvent, nicht zu den bekannteren Persönlichkeiten. Beispielshalber ist er im Kirchenlexikon nicht zu finden. Und doch hat er „auf mehr als einem Gebiete die Bedeutung eines historischen Marksteines" (S. 147). Es ist ein Verdienst des Verf., den Halbverschollenen der unverdienten Vergessenheit entrissen zu haben. Kapitel I behandelt Julians Leben, II sein litterarisches Eigentum

im allgemeinen, III und IV speziell seine Franziskus- und Antonius-legende, V giebt einen Überblick über liturgische Dichtung mit der julianischen Poesie als Höhepunkt, VI charakterisiert den Minoriten als Choralkomponisten, eine Musikbeilage dient zur Illustration. Von großem Werte war dabei für den emsigen Verf. ein Neumen-manuskript aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, das älteste bisher bekannte Franziskanerbrevier mit der vollständig neumierten Franziskushistorie. Dasselbe ist im Besitze des Münchener Groß-antiquariates Ludwig Rosenthal und wurde dem Verf. in entgegen-kommendster Weise zur Verfügung gestellt (Vorw. S. V). Ferner konnte er den liber novarum historiarum, einen im Archiv der bayrischen Franziskaner-Ordensprovinz im Konvente St. Anna zu München befindlichen Pergamentcodex, welcher die julianischen Choräle vollständig enthält, benützen (S. VI). Zur ergiebigen Benützung und zuverlässigen Taxation aber befähigten ihn große musikalische Kenntnisse und feines Kunstverständnis. Sein Urteil über Julian als Dichter und Komponisten faßt er S. 147 in die Worte zusammen: „Die julianischen Rhythmen, deren Text neu gestaltet wurde, bilden den Höhepunkt der liturgischen Reimdich-tung des Mittelalters und übten in den folgenden Jahrhunderten auf die poetische Liturgie der Franziskaner, ja der ganzen Kirche einen nachweisbaren nachhaltigen Einfluß. Als Choralkomponist steht Julian an der Wende der Monodie zur Polyphonie; er ist der Meister der melodischen Periode und der syllabischen Ton-malerei". Wie in der vorigen Arbeit des Verf. zeigt sich auch in dieser manchmal eine gewisse Flüchtigkeit, Mangel an Disposition und an zusammenhängendem Gedankenfortschritt, namentlich in Kap. I, das überhaupt die schwächste Partie des Buches ist. Auf dem Titelblatt wird als Todesjahr Julians einfach 1285 angege-ben, während es doch nach S. 11 gar nicht feststeht. In den Worten des sterbenden hl. Antonius ein Verlangen nach der letzten Ölung (petitum sacramentum) zu finden, dieses Kunststück vermag Ref. der abgeänderten vita Antonii und dem Verf. vorliegender Arbeit (S. 63) nicht nachzumachen. Der sterbende Heilige spricht in visionärem Zustande: non necesse est, frater, ut hoc mihi

facias, habeo enim unctionem hanc intra me; veruntamen bonum mihi est et bene placet (S. 61). Eine Verachtung der hl. Ölung spricht sich in diesen Worten freilich nicht aus, aber ebensowenig ein petere sacramentum. Man muß die Dinge lassen und sagen, wie sie sind.

4. Pfeilschifter, der inzwischen zum Professor der Kirchengeschichte und Patrologie am Lyceum in Freising ernannt wurde, befaßt sich in seiner Münchener Habilitationschrift mit den Evangelien-Homilien Gregors d. Gr. Von Weyman auf dieses Thema hingelenkt beschäftigte er sich längere Zeit mit der handschriftlichen Überlieferung, ohne den Weg, den dieselbe genommen, feststellen zu können. „Die vorliegende Arbeit will nur versuchen, einstweilen unabhängig von den Handschriften eine Richtung anzugeben, in der die unverfälschte Überlieferung verlaufen muß" (S. IX). Begeisterte Verehrer des Papstes hatten nämlich ohne sein Vorwissen seine Predigten verbreitet; sie wurden von ihm darob getadelt und er veranstaltete selber eine zweite Ausgabe und erließ die Aufforderung, die Exemplare der ersten Ausgabe darnach zu corrigieren. Diese authentische, aus zwei Büchern mit je 20 Homilien bestehende Ausgabe wiederherzustellen, wird die Aufgabe einer künftigen Edition sein. Vorerst gelangt Pf. durch eine geradezu musterhaft geführte Untersuchung der Homilien selber, durch Vergleichung mit den Ezechielhomilien und den Dialogen, zu einer Reihe von wertvollen Resultaten bezüglich ihrer Vortragszeit, ihrer ersten verfrühten und ihrer zweiten authentischen Ausgabe. Von großer Wichtigkeit ist für die Untersuchung namentlich auch der Widmungsbrief, mit welchem der Papst die von ihm selbst veranstaltete Sammlung dem Bischof Secundinus von Taurominium zusandte. In seinen Schlußfolgerungen ist Pf. äußerst zurückhaltend und behutsam, er rechnet mit allen Möglichkeiten und Zufällen; das ist ein Vorzug seiner Arbeitsweise und erweckt Vertrauen. S. 28 ff. scheint mir aber seine Reserve doch allzu ängstlich zu sein und ich möchte aus den Eingangsworten der 21. Homilie mit Bestimmtheit folgern, daß der Papst einige seiner Predigten selber vorgelesen hat. Andernfalls muß man in jenen einleitenden Worten

auf Sinn und Logik ganz verzichten. Schwierig bleibt freilich die Gedankenfolge auch so noch. Bardenhewers Bemerkung, daß Gregor die zwanzig ersten Homilien, also Buch I, nur diktiert, aber nicht vorgetragen habe (Patrologie S. 608), bedarf jedenfalls einer Modifikation. Durch das Wort „vernächtet" (S. 100 u. 104) widerfährt eben dieses Schicksal der deutschen Sprache. S. 58 ist der Verf. an der Form diaconem erschrocken. Die Deklination diacon, diaconis ist aber nicht so selten. Auch in unserer Karfreitagsliturgie wird pro diaconibus und subdiaconibus gebetet.

Reutlingen. Hugo Koch.

15.

1. **Joh. Nep. Tschupick**, Doktor der Theol., Pr. d. Gesellschaft Jesu, Domprediger in Wien. **Sämtliche Kanzelreden.** Neu bearbeitet und herausgegeben von Johann **Hertkens**, Oberpfarrer. Erster Band: Sonntagspredigten. Erster und zweiter Jahrgang. 1898. 8. VI, 500 S. M. 3. Zweiter Band: Sonntagspredigten. Dritter und vierter Jahrgang. 1899. 514 S. M. 3, 30. Dritter Band: Festpredigten. Erster und zweiter Teil. Mit kirchl. Approbation. Paderborn 1900. Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei. 512 S. M. 3, 30.
2. **Das Leben Jesu** nach den vier Evangelien in Predigten dargestellt und betrachtet von Caspar **Berens**, Pfarrer in Rumbeck. Mit kirchl. Approbation. Dritter Band. Ebda. 1899. 8. V, 542 S. M. 4, 80.

1. Tschupick war 1729 in Wien geboren und bekleidete 22 Jahre lang bis zu seinem Tode 1784 das Amt eines Dompredigers daselbst mit großem Ruhm und Erfolg (s. Kirchenlex. 2. A. XII, 121 f.). Nachdem seine Kanzelreden 1785/6 zu Wien in zehn Bänden gedruckt worden, hat er es wirklich verdient, mehr der Vergessenheit entrissen zu werden. Ref. wenigstens hat sprachlich und inhaltlich so einfache und doch so ergreifende und wirkungsvolle Predigten noch nie gelesen. Allen Anforderungen, die nach formeller und materieller Seite an eine ächt volkstümlich-populäre

Predigtweise gestellt werden müssen, sucht T. zu entsprechen. Seine Sprache ist einfach und natürlich, deutlich und klar, anschaulich und lebendig, herzlich und in edlem Sinne des Wortes salbungsvoll, der (allerdings meist moralische) Inhalt ist leicht verständlich, leicht behältlich, leicht anwendbar und praktisch durchführbar. Der Predigttext steht, soweit wir sehen konnten, zu der Rede und ihrem Thema immer in nächster Beziehung, die von Text und Perikope ausgehende Einleitung bereitet wirklich auf die Predigt vor, ohne ihr vorzugreifen, und ist stets kurz, die Gliederung übersichtlich, die Ausführung logisch und die Verwertung der hl. Schrift stets passend. Einen Hauptvorzug dieser „Kanzelreden" erblicken wir endlich in ihrer Kürze und fassen unser Gesamturteil in den Satz zusammen: T.'s Predigten sind volkstümlich-populäre und darum g u t e Predigten. I, 386 sollten die sieben Gaben des hl. Geistes in der jetzt gebräuchlichen Reihenfolge aufgezählt sein. I, 388 Z. 12 v. u. hätte Ref. das Urteil über den Statthalter Felix gestrichen oder wenigstens in Frageform gestellt, denn wir wissen nicht, ob Felix „allezeit ein verstockter Bösewicht blieb". Über die u. E. zwecklose Sitte, den Text, bezw. die Schriftstellen zuerst lateinisch und dann erst in der Muttersprache anzuführen, haben wir uns 1899, 635 ausgesprochen.

2. Der dritte Band des 1897, 681 f. von uns besprochenen „Lebens Jesu" von Berens behandelt im fünften Teil das öffentliche Wirken des Heilandes vom letzten Laubhüttenfest bis zum letzten Aufbruche nach Jerusalem (S. 1—276) und im sechsten von da bis zum Leiden (S. 279—542). Auch hier zeigt sich B. als tüchtigen Vertreter der Homilie und kann als solcher wärmstens empfohlen werden. Sein Werk, das nicht eine ephemere Erscheinung, sondern eine Leistung von bleibendem Werte ist, wird für den praktischen Gebrauch durch ein gutes Sachregister, bezw. eine kurze alphabetische Zusammenstellung der behandelten Themate wesentlich gewinnen.

A. K o ch.

16.

Compendium **Theologiae dogmaticae** specialis a **Gottefried Noggler a Graun** Ord. Capuc. Provinc. Tyrol. Septentr., S. Theologiae Lectore exaratum. Cum approbatione celsissimi et reverendissimi Episcopi Brixiensis. Oeniponte. Libraria cathol. Marianae Societatis. 1899. XXVI, 884 S. M. 12.

Der Verf. bemerkt in der kurzen Vorrede, er habe dieses Lehrbuch im Auftrage der Oberen des Kapuzinerordens ausgearbeitet. Er selbst habe eingesehen, daß die von ihm umgearbeiteten und vor einigen Jahren neu herausgegebenen theologischen Institutionen des P. Albertus von Bulsano für die Kandidaten der Theologie zu umfangreich seien. Daher habe er dieses Lehrbuch nicht nur für die Studierenden des seraphischen Ordens, sondern für alle der Theologie Beflissenen verfaßt. In demselben sei die Lehre der Kirche klar, deutlich und kurz dargestellt. Es enthalte was für den Theologen und Priester wissenswert und nützlich sei und könne in einem Jahr bewältigt werden. Er brauche die benützten Autoren nicht besonders zu nennen, habe aber die bedeutenderen alle zu Rate gezogen. Darnach kann sich jeder eine Vorstellung von diesem Lehrbuche machen. Anordnung und Methode sind den traditionellen Lehrbüchern entnommen. Schrift, Tradition, rationes theologicae bilden das bekannte Schema. Die exegetischen und dogmengeschichtlichen Partien sind ziemlich dürftig gehalten. Besonders auffallend tritt dies in der Rechtfertigungslehre hervor, in welcher kein Leser eine Einsicht in den biblischen Thatbestand und in die wichtigen konfessionellen Kontroversen erhalten wird. Auch das Fehlen aller Litteraturangaben muß als ein Mangel bezeichnet werden, denn, wird der Kandidat der Theologie nicht in seiner Vorbereitungszeit mit der wichtigsten Litteratur bekannt gemacht, so wird er in der Regel zeitlebens ein Fremdling darin bleiben. Sehen wir aber davon ab und fügen wir noch bei, daß der Verf. in den wichtigsten Partien der milderen Auffassung seines Ordens folgt, so müssen wir ihm das Zeugnis ausstellen, daß er seinen Zweck erreicht hat. Der Leser findet in klarer Darstellung

das Wissenswerte und Nützliche, ohne mit gelehrten Beigaben belästigt zu werden. Für den allgemeinen Bedarf wird das Gebotene ausreichen, aber wir wünschen, daß man sich nicht allzu schnell dabei beruhige, denn selbst im h. Land Tirol haben sich die modernen Kämpfe zwischen Glauben und Wissenschaft bemerklich gemacht. Hiefür bedarf es aber wissenschaftlich geschulter Theologen.

Schanz.

17.

Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Zeitgemäße Erörterungen von Prälat Dr. **Wilhelm Schneider,** Domprobst u. Professor der Theologie in Paderborn. Mit kirchlicher Genehmigung. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1900. VII, 600 S.

Die religionslose Moral nimmt in der gegenwärtigen Philosophie eine der vordersten Stellen ein. Je mehr die Metaphysik in Mißkredit gekommen ist, desto notwendiger erscheint es für diejenigen, welche nicht in dem allmählich zu seicht erfundenen Strom des Materialismus schwimmen wollen, wenigstens für das praktische Leben einige Ideale und ernstere Grundsätze zu wahren. Die ersten der heutigen Philosophen beteiligen sich an diesem Streben, und es läßt sich nicht bestreiten, daß ihre Anschauungen vielfach in den Augen der Gebildeten Billigung und Geltung erlangten und eine gewisse Weltmoral herstellen, welche für die Menschen der Diesseitigkeit auszureichen scheint. Aber auch nur scheint. Denn der müßte die Zeichen der Zeit an der Jahrhundertwende schlecht verstehen, der nicht erkännte, daß diese morsche Moral nicht einmal den wenigen Glücklichen dieser Welt eine sichere Stütze gewähren kann, geschweige denn der weniger glücklichen Menge, den Armen und Unglücklichen einen wahren Trost zu verleihen vermag. Sie geht selbst hinter die Grundsätze des vorchristlichen Heidentums zurück, denn dieses hatte wenigstens für seine Moral in der Religion eine tiefere Grundlage und bessere Sanktion, so groß und erschreckend auch die sittlichen Verirrungen in der Lehre und im Leben sein mochten. Wenn man Ciceros Schrift De fini-

bus bonorum et malorum liest und wahrnimmt, wie der heidnische Philosoph und Rhetor allen Versuchen der Epikureer und Stoiker, das sittliche Leben in die gemeine Sphäre des sinnlichen oder naturnotwendigen Gebietes herabzuziehen, die Mahnung entgegenhält: ad maiora nati sumus, so wird man zu unserer Schande bekennen müssen, daß diese Moral ein höheres Ziel kannte als die heutige religionslose Sittlichkeit.

Der Kampf gegen dieses Lieblingskind der modernen Philosophie ist daher eine Aufgabe der gläubigen Moral und Apologetik. Diese Aufgabe muß in doppelter Weise gelöst werden; kritisch, indem die Haltlosigkeit und Uneinigkeit der Theorien aufgedeckt wird, positiv, indem Ziel, Ursprung und Bedeutung der religiösen Sittlichkeit nachgewiesen werden. H. Prälat Schneider, welcher unterdessen zum Bischof von Paderborn befördert worden ist, hat sich zu verschiedenen malen dieser Aufgabe mit großem Geschick und Erfolg unterzogen. Vgl. die Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins, Köln 1895. Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre. Paderborn 1895 (s. Jahrgang 1897 S. 470 ff. dieser Zeitschrift). Im Anschluß an diese beiden Schriften giebt er nun im oben genannten Buch eine für weitere Kreise berechnete Darstellung sämmtlicher auf religionslose Moral abzielenden Denkrichtungen, Bestrebungen und Gründungen der Neuzeit und beweist ihnen gegenüber die Notwendigkeit der Religion für das sittliche Leben wie für die wissenschaftliche Behandlung desselben. Wir können das schöne Werk allen empfehlen, welche nach Beruf und Lebensstellung eine genauere Kenntnis des wichtigen und schwierigen Problems bedürfen. Wir haben uns zwar überzeugt, daß trotz des allgemeinen Zweckes die Lektüre nicht zur Unterhaltung dient, sondern Aufmerksamkeit und Studium fordert, aber wir sind auch der Ansicht, daß solche wichtige Dinge überhaupt nicht anders gründlich behandelt, vollständig dargestellt und sicher gelernt werden können. Im kritischen Teile hätte vielleicht eine größere Beschränkung angestrebt werden können, da die Analyse und Kritik so vieler, oft mehr in gesuchten Eigenheiten als in beachtenswerten Gedanken voneinander abweichender

Autoren etwas ermüden, aber manche Leser werden auch für diese die Übersicht vervollständigenden Ausführungen wie für die zahlreichen Zitate dankbar sein.

Das Buch zerfällt in sieben Kapitel. Fünf behandeln die gegnerischen Anschauungen, zwei geben die eigenen Ansichten und ihre Verteidigung gegen die Einwände der Gegner. Nachdem „Fragepunkte und Übersicht“ festgestellt, „der Denkgeist der Gegenwart und die unabhängige Moral: Positivismus, Darwinismus und Materialismus“ charakterisiert, „Bestrebungen und Gründungen zur Einführung der religionslosen Sittlichkeit ins Leben: die Positivistenkirche, Freidenkervereine, Gesellschaften für ethische Kultur, Bewegungen in Lehrerkreisen“ geschildert sind, folgt die „unabhängige Grundlegung und Sicherung der sittlichen Ordnung“, welche die verschiedenen, an Stelle des religiösen Ideals gesetzten Ideale der religionslosen Moral einer scharfen, aber berechtigten Kritik unterzieht, nämlich das Menschheitswohl, die Erhöhung des Typus Mensch, den Kulturfortschritt, den Weltprozeß, das Selbstinteresse. Die unabhängige Erklärung des Sittlichkeitsursprungs zeigt die Versuche der Entwicklungslehre, das Gebiet der Ethik in ihren Bereich zu ziehen. In der positiven Grundlegung werden besonders die Einwände gegen das Christentum: Verschlechterung der Sittlichkeit, Fremdgesetzlichkeit, Lohnsucht, Weltflucht, Kulturscheu gut zurückgewiesen. Ist auch nicht zu hoffen, daß die Gegner bekehrt werden, so kann doch mancher Zweifelhafte in seiner Überzeugung wieder befestigt werden. Schanz.

III.

Analekten.

Eine wertvolle Ergänzung zu der (Jahrg. 1900, S. 442 ff. angezeigten) von E. Kautzsch herausgegebenen Übersetzung der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen bilden Eberhard

Nestles **Septuagintastudien** III (Wissenschaftl. Beilage zum Programm des Seminars Maulbronn 1899). Die Studien behandeln das Gebet Manasses und das Buch Tobias. Für beide Stücke weiß die längst bekannte außerordentliche Belesenheit und exakte Gründlichkeit des Autors manches Übersehene nachzutragen, aber auch ganz neue Ergebnisse zu gewinnen. Neu ist für das Gebet Manasses und seine Geschichte Nestles These: „Es ist mit aller Entschiedenheit die Behauptung aufzustellen, daß der Text unserer Handschriften aus den Konstitutionen, beziehungsweise aus deren Vorlage, der Didaskalia, stammt und nicht wie man bisher annahm, der Verfasser der Konstitutionen, bezw. der Didaskalia, aus einer Septuagintahandschrift citiert". Den Beweis für seine These führt Nestle aus „der Art und Weise, wie sich die Varianten auf unsere Zeugen verteilen", d. h. die Lesarten der Konstitutionen laufen nicht parallel mit denen der einen oder anderen aus den beiden einzigen LXX Handschriften, welche das Gebet enthalten, vielmehr stimmen die Konstitutionen bald zur einen, und dann wieder zur anderen Handschrift. Aus diesem Sachverhalt schließt Nestle, daß die beiden LXX Handschriften ihre Texte aus verschiedenen Handschriften der apostolischen Konstitutionen entnahmen, nicht etwa umgekehrt. Es sei noch ausdrücklich betont, daß diese These Nestles sich nicht förmlich deckt mit der alten Annahme des Fabricius, wornach der Verfasser der Konstitutionen auch das Gebet Manasses verfaßt habe. — Bei dem Buche Tobias vertritt Nestle den Satz, daß dem Text des Sinaitikus größere Ursprünglichkeit eigne als dem des Alexandrinus und Vatikanus, indem der Text dieser beiden letztgenannten Handschriften nur eine Verkürzung des im Sinaitikus enthaltenen Textes darstelle. Vetter.

Ein **griechisches Psalmenfragment.** In den „Ägyptischen Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin" Berlin, Widmann, 1895, I, 1, S. 31 erwähnt Erman eine hölzerne Schreibtafel des Berliner Museums Nr. 9939, welche Psalm 114 und 115 in barbarischem Griechisch enthalte. Auf Ersuchen hatte der Herr Reichstagsabgeordnete Prof. Th. Hofmann die große Güte, mir von dieser

Tafel eine eigenhändige Copie nebst Transkription zu übersenden. Die hölzerne Tafel ist 27 cm lang und 17 cm breit. Sie enthält 9 Zeilen. In Zeile 4 ist ein Sprung bis über die Mitte und ein Streifen abgesprungen. Stellenweise ist die Schrift verwischt oder weggebrochen. Die Entstehung der Urkunde dürfte, der Schrift nach zu schließen, etwa in das 8. oder 9. Jahrh. unserer Zeitrechnung zu setzen sein. Dies ist wenigstens das Urteil des Sekretärs am Museum der ägyptischen Altertümer, Herrn Dr. Krebs. Die Tafel enthält Psalm 113 in der LXX (114 im MT), Vers 1—9. Der Schreiber dieser Tafel muß vom Griechischen kaum mehr als das Alphabet gekannt haben, denn das Ganze wimmelt von Verstößen gegen die griechische Sprache. Entweder hat er die Verse aus dem Gedächtnis oder nach einem Diktate niedergeschrieben. Zu welchem Zwecke, ist nicht ersichtlich. Der griechische Text der Psalmverse schließt sich an den des Codex Sinaitikus an. Mit diesem hat er gegen die anderen Textzeugen eine auffallende Lesart gemeinsam: Zeile 5 = Vers 5 *ανεχωρησας* für *εστραφης*. Zeile 4 = Vers 4 stimmt die Lesart der Tafel *τι εστιν σηιν* mit der des Minuskelkodex 55 (bei Holmes-Parsons) *τι εστι σοι* und des ähnlichlautenden Citates bei Cyrill. Alex. VII 482: *τι εσται σοι* gegen die anderen Textzeugen überein.

Εν εξοτουΕισραληλ εξ Εγιπτου η(κ)ο ικοβ (εκ) (λα) ου βορβαρου | εγενηθη ειουδα αγιασμα αυτου εισραηλ ειςεξουσι (αν) . . . . | σα ειτεν και εφυγεν ω ειωρτανις εστραφι εις τα ωπησο τα ωρρι εσ . . . | ωσι κριει κοι ει βουνη . . . . προβατων τι εστιν σηιν θαλλασα | οτι ειτες και εφυγες και σι ειωρτανις ωτι ανεχορισας εις τα ωπισο | τα ωρρι οτι εσκυργασα οσι γριει και ει βουνη ος αρνια προβατον απο προσοπου κυριου εγξαλεθη ει γι απο προσοπου του θεου ειακοβ του στρεψατος την πε | τραν εις λημινας υδατος και την αχεοτομων εις πηκας ντατον μη ημην κυριε | μη ημην αλλον το ονομαστ την σου τος τοξαν επι το ελεει σου | και τι αληθηα σου.

(Über dem κ in η(κ)ο steht ein kleines γ.)

Blaubeuren. Rießler.

Die Erziehung und die religiöse Zukunft. Ein amerikanischer Kollege erzählte mir diese Ferien, daß die amerikanischen Bischöfe, wenn sie in Rom bei ihrer Ankunft gefragt wurden, was

der Amerikanismus mache, einstimmig geantwortet haben: es giebt keinen Amerikanismus. Allmählich habe man sich infolge davon überzeugt, daß wirklich der Amerikanismus nicht jene gefährliche Erscheinung sei, als welche er geschildert worden ist. Ireland und seine Anhänger seien wieder zu Ehren gekommen. Es war mir daher von Interesse in den Annalen für christliche Philosophie (Oktober 1900 S. 5—37) eine Rede zu lesen, die Bischof Spalding von Preoria, Illinois, am 21. März 1900 in der Kirche del Gesu zu Rom über obiges Thema gehalten hat. Die Redaktion bemerkt dazu, daß Msgr Spalding ein Nacheiferer Msgr Irelands sei mit der besonderen Eigentümlichkeit, daß er gründlich die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Zeit bezüglich der dem Katholizismus durch die Wissenschaft und die soziale Entwicklung geschaffenen Lage durchdringe. Man werde aus den mit der Kraft und Sicherheit der Lehre, welche an die der alten Väter erinnern, gegebenen Ratschlägen großen Gewinn ziehen. Die Annalen seien stolz darauf, daß sie für die Veröffentlichung dieser französisch bis jetzt nicht edierten Rede gewählt worden seien. Der Inhalt der Rede bestätigt und ergänzt das, was ich im Jahrgange 1899 S. 481—512 über das Studium der Theologie in Amerika an der Hand der Studien Hogans berichtet. Der H. Bischof empfiehlt nachdrücklich eine allgemeine gediegene geistig-sittliche Erziehung, auch der Frauen, von denen die Erziehung der Kinder abhängt, besonders aber der Geistlichen, damit sie für das Leben der modernen Gesellschaft brauchbar werden, denn die Zukunft der katholischen Kirche hänge davon ab, daß sie den Fortschritt der modernen Wissenschaft und Kultur benütze, um die Welt für die religiösen Ideale zu gewinnen. Zu diesem Zwecke müssen sie aber, statt sich in die Mauern des Klosters und Seminars einzuschließen oder auf Tempel und Altar zu beschränken, studieren. Denn Christus hat hierüber nichts gelehrt. Er macht auf Plato und Aristoteles nicht einmal eine Anspielung, beschäftigt sich nicht mit Wissenschaft, Geschichte und Philosophie. Er hat das religiöse Leben geschenkt, aber dieses erlahmt und erlöscht, wenn nicht das ganze geistige Leben eifrig gepflegt wird. Mit Argumenten und Syllogismen schafft man keine Überzeugung.

Man muß den Menschen die Realitäten des Lebens zeigen, wenn man sie gewinnen will. Dazu ist es aber notwendig, daß man die Dinge zugleich von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu betrachten im stande ist. Wir stehen heute einer anderen Weltanschauung gegenüber, welche die ganze Gesellschaft beherrscht. Wer nicht auf sie eingeht, hat auch keinen Einfluß. Man nehme also die Wahrheit wo sie sich findet und schrecke strebsame Köpfe nicht durch voreiligen Tadel vor dem Studium profaner Wissenschaften ab. Wohl ist damit eine Gefahr verbunden, aber wer wagt, setzt sich aus, um zu siegen, muß man der Gefahr entgegen gehen. Sollte die Kirche hier keinen Schutz und Trost gewähren können? Sollte es den Katholiken erlaubt sein, sich in eine genügsame Unwissenheit einzuschläfern, während die ganze Welt vorwärts schreitet und sie wie in ihr Grab Eingebettete liegen läßt? Neue Zeiten fordern neue Menschen. Es genügt nicht, wenn der Geistliche gut und gehorsam ist, er muß ein „Gentleman" sein, sich in der Welt bewegen können, an allen nützlichen Unternehmungen teilnehmen. Dies können sie nicht, wenn sie sich von den Errungenschaften des 19. Jahrhunderts nichts angeeignet haben. Die Theologie soll kein mechanischer Formalismus sein. Rosmini bezeichnet es als eine der 5 Wunden der Kirche, daß die Professoren zu wenig gebildet seien. Seither ist es nicht viel besser geworden. Sie sind zudem schlecht bezahlt und mit Arbeiten überbürdet. Um das Übel zu vermehren, strebt man die klerikale Erziehung in die Seminarien einzuschließen. Mit Recht sagt Hergenröther, man könnte den größten Feinden der katholischen Kirche keinen größeren Gefallen erweisen, als wenn man die theologischen Fakultäten unterdrückte oder die Theologen vom Besuche derselben abhielte. Wer die trostlosen Verhältnisse des religiösen und sittlichen Zustandes der Gegenwart kennt, der wird nicht zweifeln, daß hier nicht mit neuen Andachten und Reliquien, sondern mit neuem Geist und Leben geholfen werden muß. Die Religion kann nicht gelehrt werden ohne Kenntnis der Philosophie, Wissenschaft, Geschichte und Litteratur. Hinter dem fundamentalen Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben müssen die konfessionellen Unter=

schiede zurücktreten. So, bemerkt der Bischof, rede er vom Standpunkte eines amerikanischen Katholiken aus, so müsse jeder katholische Engländer reden. In dem großen Reich herrsche die Demokratie, Staat und Kirche seien getrennt, allgemeine Freiheit herrsche. Niemand wage diese Grundlagen anzugreifen, die Kirche befinde sich wohl dabei und sei zu einer Achtung fordernden Macht herangewachsen. Wohl habe es an Verlusten wie in jedem Kampfe nicht gefehlt, aber die Schuld treffe nicht Amerika, sondern die katholischen Länder des alten Europa, welche in das Land der Freiheit schlechte Katholiken schicken! Wir begnügen uns mit dieser Skizze und überlassen das Urteil dem Leser. Schanz.

Über die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei den Hebräern habe ich in der Apologie (2. Aufl. I, 460 f.) kurz berichtet. Bei dem regen Interesse, welches die Untersuchungen über die Urreligion des Volkes Israel überall finden, ließ sich erwarten, daß der Gegenstand nicht so bald von der Tagesordnung verschwinde. Es sind seitdem eine Reihe von Schriften erschienen, welche sich speziell mit der Eschatologie beschäftigen und zu geradezu entgegengesetzten Ergebnissen gelangen. In der Revue biblique hat Touzard das Thema zweimal behandelt, 1898 S. 207—244 und 1900 S. 610—615 bei der Besprechung des Werkes: A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or, Hebrew, Jewish and Christian Eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament Canon by Charles, Professor of Biblical Greek, Trinity College, Dublin. London 1900. Ch. geht davon aus, daß infolge der Offenbarung Gottes an Moses unter dem Namen Jahwe Israel eine Nation werden sollte. Aber trotz früherer Offenbarungen an die Familie Jakobs hatten die Ideen des Volkes, der Masse der Kolonisten in Gossen und der Unterjochten Pharaos, viele Berührungspunkte mit dem Glauben der den Israeliten verwandten semitischen Völker. Die Offenbarung vom Sinai konnte daher nicht eine plötzliche und radikale Umwandlung bewirken, was auch die zahlreichen Rückfälle bestätigen. Bevorzugte Geister erhoben sich wohl zu einem höheren Standpunkt, aber der Einfluß

des Gesetzgebers auf die Masse war beschränkt. Die Offenbarung bahnte sich nur langsam ihren Weg in den schwerfälligen Intelligenzen des Volkes. Sehr erhabenen Theorien gingen heidnische Ideen und Praktiken zur Seite. Dies paßt aber gut zu der Lehre über die Unsterblichkeit der Seele. Man hätte sich weniger darüber gewundert, daß das Volk Gottes Jahrhunderte hindurch in der Übung der Gerechtigkeit und Sittlichkeit durch die Perspektive zeitlicher Belohnungen und Strafen geleitet worden ist, wenn man die wahren Daten des Problems recht beachtet hätte. Der Glaube an das zukünftige Leben und an die Unsterblichkeit ist in der jüdisch-christlichen Religion nicht nur rein spekulativer Glaube, sondern ist sittlich und praktisch. Unser zukünftiges Leben erhält seine vollständige Entfaltung erst in der Belohnung eines vollkommen sittlichen und gerechten Gottes, eines Gottes, dessen providentielle Thätigkeit über die vernünftigen Wesen dahin geht, in ihnen ein Bild seiner Sittlichkeit und Gerechtigkeit zu verwirklichen. So lange also die Israeliten, wie ihre heidnischen Verwandten, keine spiritualistische, die Sittlichkeit fördernde Gottesidee hatten, mußte auch ihre Idee von einem zukünftigen Leben vag sein. Es war der Glaube an einen gerechten, nicht blos auf äußerliche Reinigkeit, sondern auf innerliche Sittlichkeit schauenden Gott notwendig, um die Idee des zukünftigen Lebens zu klären und zu heben. Bis aber dieser in die Menge eingedrungen war, dauerte es lang. Gott, der in seinen Offenbarungen auf die Fassungskraft Rücksicht nimmt, konnte das Volk nur allmählich zu diesem Ziele führen. Aus diesem Connex beider Ideen, deren eine, die Gottesidee, in ihrer allmählichen Entwicklung aus der Geschichte Israels dargestellt werden kann, läßt sich daher die an sich auffallende Schweigsamkeit des A. T.s über die Unsterblichkeit begreifen.

Schanz.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Ergreifung und Überlieferung Jesu an Pilatus.

Beiträge zur Erklärung der Leidensgeschichte des Herrn[1]).

Von Dr. Andreas Brüll.

I. Der Beschluß des Hohen Rates über die Ergreifung und Tötung Jesu am zweiten Tage vor dem letzten Osterfeste.

Schon längst hatte der Hohe Rat, dem besonders die Wirksamkeit Jesu an den hohen Festen zu Jerusalem unbe=

1) Die folgenden Beiträge zur Erklärung der Leidensgeschichte Jesu sind nicht zufällig zusammengestellt, sondern stehen untereinander in innigem Zusammenhang. Sie bezwecken namentlich, die genetische Entwicklung der Überlieferung Jesu an Pilatus genauer darzulegen, als dies bisher geschehen ist. Überhaupt weicht die folgende Darstellung vielfach von der hergebrachten Auffassung der betreffenden Abschnitte der Leidensgeschichte ab. Es hat aber dabei Neulust keine Rolle gespielt. Vielmehr haben mannigfache Schwierigkeiten, welche die hergebrachte Auffassung mit sich bringt, dahin geführt, eine andere zu versuchen. Auch dürfte die providentielle Seite der Leidensgeschichte bei der neuen Auffassung der einzelnen Begebenheiten mehr ins Auge springen. Aber auch hier haben wir nicht nach dramatischem Effekt gehascht, sondern haben die thatsächlich in dem größten Drama der Weltgeschichte vorliegenden Verwicklungen objektiv darzustellen versucht.

quem war, danach getrachtet, ihn aus dem Wege zu räumen (Joh. 5, 18; 7, 1). Dennoch erschien Jesus immer wieder in Jerusalem und lehrte öffentlich im Tempel, so daß die jüdischen Archonten wegen ihrer Feigheit zum Gespötte wurden (Joh. 7, 25 ff.). Wiederholt machte man zwar den Versuch, ihn zu ergreifen (Joh. 7, 44 u. 10, 39), ja selbst ihn augenblicklich zu steinigen (Joh. 8, 59 u. 10, 31); aber Jesus entzog sich vorläufig ihren Anschlägen, weil seine Zeit noch nicht gekommen war (Joh. 7, 6). Auch war das Ansehen des Herrn beim Volke so groß, daß selbst die vom Hohen Rate zu seiner Verhaftung entsandten Gerichtsdiener davor zurückschreckten (Joh. 7, 45 ff.). Da erfolgte die Auferweckung des Lazarus, welche das Ansehen des Herrn gerade in Judäa und Jerusalem so sehr steigerte (Joh. 11, 45 u. 12, 9). Jetzt schien die Sache keinen Aufschub mehr zu dulden. Der Hohe Rat trat zu einer förmlichen Sitzung zusammen, um über endgültige Maßnahmen gegen Jesus Beschluß zu fassen (Joh. 11, 47). Nach anfänglicher gänzlicher Ratlosigkeit, welche sich daraus ergab, daß man einerseits die offenbaren Wunder des Herrn und andrerseits die politische Gefahr seiner Wirksamkeit nicht verkennen zu können glaubte, setzte der Hohepriester Kaiphas es durch, daß Jesus dem politischen Interesse geopfert und hingerichtet werde (Joh. 11, 47—53). Zugleich wurde, da Jesus sich jetzt nach dem entlegenen Ephrem zurückzog (Joh. 11, 54), der Befehl erlassen, daß Jeder, der um seinen Aufenthalt wisse, dies zwecks seiner Verhaftung anzeigen sollte (Joh. 11, 56). Es wurde also eine förmliche steckbriefliche Verfolgung gegen Jesus ins Werk gesetzt und ein öffentliches Verfahren seitens des Hohen Rates gegen ihn eingeleitet.

Leicht begreiflich, daß besonders die zahlreich zum bevorstehenden Osterfeste in Jerusalem eintreffenden Festpilger aufs höchste darauf gespannt waren, ob Jesus trotz dieser

energischen Maßnahmen des Hohen Rates gegen ihn dennoch zum Feste kommen werde (Joh. 11, 55 f.). Jesus kam, wie seine Anhänger es auch wohl erwarteten, zum Feste nach Jerusalem. Bereits sechs Tage vor Ostern kehrte er nach Bethanien zurück (Joh. 12, 1), hielt am nächsten Tage seinen feierlichen Einzug in die Stadt (Joh. 12, 12 ff.), erschien auch an den beiden folgenden Tagen, wie die Synoptiker berichten (Matth. 21, 18; Mark. 11, 12 u. 20; Luk. 21, 37), im Tempel und trat offen vor dem ganzen Volke seinen Feinden entgegen. Damit war der mit so großem Selbstgefühl in Scene gesetzte Beschluß des Hohen Rates gänzlich zu Schanden gemacht, wie die Ratsmitglieder sich auch selbst nicht verheimlichen konnten (Joh. 12, 19). Wohl hätten sie Jesus namentlich am letzten Tage seines Auftretens im Tempel gern ergriffen, aber sie durften dies bei dem gewaltigen Ansehen desselben beim Volke, wie es sich besonders in den letzten Tagen dokumentiert hatte, nicht mehr wagen (Matth. 21, 46; Mark. 12, 12; Luk. 20, 19). An ein öffentliches Vorgehen gegen Jesus war vorläufig wenigstens nicht mehr zu denken. Der Hohe Rat mußte auf andere Mittel und Wege sinnen, um sich seiner zu bemächtigen und ihn aus dem Wege zu räumen. Es wurde daher zwei Tage vor Ostern eine außerordentliche und jedenfalls geheime Sitzung im Hause des Hohenpriesters Kaiphas veranstaltet (Matth. 26, 3) [1]) und der Beschluß gefaßt, Jesus

1) Mit Unrecht betrachtet Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. 3. Afl. II. 213 die Ortsangabe Matth. 26, 3 unter Hinweis auf Mark. 14, 1 und Luk. 22, 2 als späteren Zusatz des Evangelisten. Da Markus und Lukas an den genannten Stellen nicht, wie Matthäus, ausdrücklich von einer Ratssitzung, sondern nur von der Absicht des Hohen Rates, Jesus insgeheim zu ergreifen und zu töten, sprechen, so lag für sie auch keine Veranlassung vor, den Ort der Sitzung ausdrücklich zu bezeichnen. Die nachherige Sitzung des Hohen Rates zur Verurteilung Jesu war daher nicht, wie Schürer annimmt, die einzig bezeugte im Hause des Hohenpriesters.

meuchlings (δόλῳ) zu ergreifen und zu töten (Matth. 26, 4; Mark. 14, 1). Aber auch gegen diese geheimen Maßnahmen erhoben sich im Hohen Rate allgemein schwere Bedenken bezüglich der Ausführung derselben am bevorstehenden Osterfeste wegen eines in Folge derselben zu befürchtenden Volksaufstandes (Matth. 26, 5 u. Mark. 14, 2).

Hinsichtlich dieses weiteren Beschlusses des Hohen Rates entstehen nun die für die Beurteilung des letzten Vorgehens gegen Jesus grundlegenden Fragen, ob nach Matth. 26, 4 und Mark. 14, 1 nur an eine geheime Verhaftung oder auch an eine geheime Tötung durch einen Handstreich zu denken sei, und ob man nach Matth. 26, 5 und Mark. 14, 2 bloß an einen Aufschub der Hinrichtung oder auch an eine Verschiebung der geheimen Ergreifung Jesu bis nach dem Osterfeste zu denken habe. Der Text läßt an den genannten Stellen beide Fragen unentschieden, wenngleich der sprachliche Ausdruck Matth. 26, 4 und Mark. 14, 1 im Griechischen verschieden ist, indem dort im aufgelösten Satze geredet wird, während hier die Participialkonstruktion gebraucht wird. Auch die Parallelstelle Luk. 22, 1 f. gibt keinen genaueren Aufschluß, weil dort ausdrücklich nur von der Tötung des Herrn Rede ist. Gar keine Beziehung zu den aufgeworfenen Fragen hat Joh. 11, 55 f., da hier nicht von der Absicht des Hohen Rates, Jesus an dem bevorstehenden Osterfeste zu ergreifen, gesprochen wird, sondern nur von der Erwartung des Volkes, ob Jesus trotz der früheren offenen Maßnahmen des Hohen Rates gegen ihn doch zum Feste nach Jerusalem kommen werde. Irrtümlich hat daher Langen[1]) sich gegen Wieseler auf diese Stelle berufen zum Beweise dafür, daß der Hohe Rat nur die Hinrichtung, nicht auch die geheime Ergreifung Jesu bis nach dem Osterfeste habe verschieben wollen.

---

1) Letzte Lebenstage Jesu S. 33.

Gewöhnlich werden die beiden bezeichneten Fragen dahin beantwortet, daß nur die geheime Verhaftung, nicht auch eine geheime Tötung Jesu seitens des Hohen Rates beabsichtigt gewesen sei, und daß derselbe nur die öffentliche Hinrichtung des Herrn, nicht auch dessen geheime Festnahme bis nach dem Osterfeste habe verschieben wollen. Allein diese Auffassung beruht doch mehr auf dem Bestreben, den thatsächlich abweichenden Verlauf der Dinge mit dem geheimen Ratsbeschluß noch möglichst in Einklang zu bringen, als auf genauerer Erwägung der Umstände, unter denen dieser Beschluß zu Stande kam. Es sprechen wenigstens gewichtige Gründe dafür, daß der Hohe Rat auch die geheime Ergreifung Jesu bis nach dem Osterfeste zu verschieben gedachte und überhaupt eine öffentliche Hinrichtung desselben nicht mehr in Erwägung zog.

Zunächst mußte auch eine geheime Gefangennahme Jesu am bevorstehenden Osterfeste unter den obwaltenden Umständen höchst bedenklich erscheinen. Mit größter Spannung hatte das Volk, namentlich die schon zum Feste eingetroffenen zahlreichen Festpilger dem Erscheinen Jesu zum Osterfeste entgegengesehen (Joh. 11, 55 f.); der feierliche Einzug in Jerusalem hatte ob seines Erscheinens die ganze Stadt in Bewegung gebracht (Matth. 21, 10); die heftigen Auftritte Jesu mit den Führern des Volkes in den letzten Tagen vor dem versammelten Volke im Tempel hatten die erbitterte Feindschaft der Hohenpriester gegen ihn aufs Neue offen bekundet. Unter diesen Umständen mußte ein plötzliches Verschwinden des Herrn noch vor dem Feste oder an dem Hauptfesttage selbst notwendig zu den bedenklichsten Vermutungen und Gerüchten Anlaß geben, welche allein schon die Gefahr eines Volksauflaufs mit sich gebracht hätten. Diese Erwägungen mögen auch den Hohen Rat abgehalten haben, schon in den letzten Tagen dem Herrn bei dessen Verlassen der Stadt am Abend geheime Nachstellungen

zu bereiten. Die Furcht vor dem Volke hielt sie nicht nur jetzt von einem offenen, sondern vorerst auch noch von einem geheimen Vorgehen gegen Jesus ab. Zudem konnte eine noch so geheime Ergreifung Jesu wegen der ihn beständig begleitenden Jünger keineswegs ganz geheim bleiben, wenn man nicht zugleich seine ganze Umgebung mitergriffen hätte, wie man es thatsächlich bei der späteren Gefangennahme des Herrn versucht zu haben scheint (Mark. 14, 50 f. vgl. Joh. 18, 8). Dieses letztere Bedenken trifft zwar auch für eine geheime Ergreifung Jesu nach dem Osterfeste zu. Allein es war dann die Gefahr des gefürchteten Volksaufstandes bedeutend gemindert, wenn auch die geheime Ergreifung nachher bekannt wurde. Mit den Festpilgern hatte die Mehrzahl der Freunde des Herrn, namentlich seine entschiedensten Anhänger aus Galiläa, Jerusalem wieder verlassen, und die gewaltige Bewegung, welche sich infolge des feierlichen Einzugs Jesu und der Vorgänge im Tempel an den folgenden Tagen der ganzen Stadt und der zahlreichen Volksscharen bemächtigte, hatte sich wieder wenigstens einigermaßen gelegt. Man wird freilich erwiedern, daß dann überhaupt eine geheime Ergreifung Jesu nicht mehr motiviert gewesen sei. Allein dem steht entgegen, daß Jesus auch in Jerusalem und Judäa immerhin zahlreiche Anhänger und angesehene Freunde hatte bis in die Reihen der Ratsmitglieder hinein (vgl. Mark. 15, 43; Luk. 23, 50; Joh. 3, 2 u. 19, 39). Namentlich aber waren die Erfahrungen, welche der Hohe Rat nach der Auferweckung des Lazarus mit dem Versuch eines offenen Vorgehens gegen Jesus gemacht hatte, wohl geeignet, eine Änderung seines ganzen bisherigen Verfahrens herbeizuführen und ihn überhaupt zu einem geheimen Vorgehen gegen Jesus zu veranlassen, wie es in dem geheimen Beschluß im Hause des Kaiphas zum Ausdruck kam.

Allerdings setzte man sich mit der Verschiebung der Ge-

fangennahme Jesu bis nach dem Osterfeste der Gefahr aus, daß dann auch Jesus Jerusalem und Judäa wieder verlassen hatte, und dessen Ergreifung vorläufig wenigstens ganz vereitelt wurde. Jedoch man mußte der größeren Gefahr vorbeugen, welche auch selbst eine geheime Ergreifung Jesu namentlich in den nächsten Tagen in sich barg. Auch erschien dem Hohen Rate besonders das Auftreten Jesu in Jerusalem und Judäa bedenklich, weil er dadurch ausgesprochenermaßen die ihm noch unter der Römerherrschaft verbliebene Autonomie für gefährdet erachtete (vgl. Joh. 11, 48), während die Wirksamkeit Jesu im Gebiete des Herodes, in Galiläa und Peräa, ihn in politischer Beziehung nicht berührte. Die politischen Erwägungen mögen aber damals im Synedrium die religiösen in dem Maße überwogen haben, als die ungläubigen und herrsüchtigen Sadducäer, ein Annas und Kaiphas (Apg. 4, 6 vgl. 5, 17) wenigstens formell die Führung im Hohen Rate besaßen, wenn auch der Einfluß der Pharisäer beim Volke maßgebend war, wie Josephus (Ant. XVIII. 1, 4) berichtet[1]). Wir halten es daher für wahrscheinlich, daß der Hohe Rat auch die geheime Ergreifung Jesu bis nach dem Osterfeste zu verschieben gedachte. Diese Ansicht teilt mit andern Auslegern wie Schegg und Keil auch Nebe[2]), welcher bemerkt, „daß es die entschiedene Absicht des Hohen Rates ist, bis nach dem Osterfeste alles laufen zu lassen, wie es eben läuft".

Sicher war dies nach Matth. 26, 5 und Mark. 14, 2 bezüglich der Tötung Jesu der Fall. Aber es erhebt sich hier die weitere und schwierigere Frage, ob der Hohe Rat über-

---

1) Vgl. Schürer a. a. O. S. 201, welcher jedoch wenigstens im vorliegenden Falle den faktischen Einfluß der Hohenpriester, speziell des Kaiphas (Joh. 11, 49) und seines Schwiegervaters Annas (Joh. 18, 13 u. 24) zu unterschätzen scheint.

2) Die Leidensgeschichte I. 17 f.

haupt noch an eine öffentliche Hinrichtung Jesu oder vielmehr nur noch an eine heimliche Hinwegräumung desselben dachte. Diese Frage ist bisher kaum beachtet worden. Dennoch ist sie wenigstens ernstlicher Erwägung wert. Die Bedenken des Hohen Rates bezüglich des Osterfestes konnten sich nicht auf eine öffentliche und legale Hinrichtung Jesu seitens der Juden beziehen, da eine solche am eigentlichen Osterfeste jedenfalls gesetzlich unzulässig und während der ganzen Festwoche mindestens ungebräuchlich war. Nach dem Talmud[1]) durfte an den Vortagen des Sabbats und sabbatlicher Feste ein Kriminalprozeß seitens der Juden nicht begonnen werden, und zwar aus dem Grunde, weil man die Hinrichtung nicht gern verschob, diese aber am Sabbat und sabbatlichen Festen nicht vorgenommen werden durfte. Es konnte daher auch das Bedenken des Hohen Rates, sofern es sich um eine legale Hinrichtung handelte, sich nicht wohl auf den Vortag des Osterfestes beziehen. An sich war eine solche an diesem Tage zwar möglich, aber sie setzte doch eine legale Verurteilung voraus, welche vor diesem Tage kaum noch möglich war. Wir werden vielmehr das Bedenken des Hohen Rates bezüglich der Hinrichtung am Osterfeste auf die ganze Festzeit beziehen müssen, welche bei Fassung des Beschlusses schon vor der Thür stand (vgl. Luk. 22, 1), und zwar einschließlich der Osteroktav. Denn auch die ganze Festwoche hindurch war eine Hinrichtung bei den Juden mindestens ungebräuchlich und unbeliebt. Wir haben dafür ein klassisches Zeugnis in dem Berichte der Apostelgeschichte über die Hinrichtung des Apostels Jakobus des Älteren und der sich daran anschließenden Verhaftung des Petrus (Apg. 12, 1 ff.). Herodes Agrippa I hatte den Jakobus hinrichten lassen und ließ, um den Juden einen weiteren Gefallen zu erweisen, auch den

1) Vgl. Langen a. a. O. S. 133 f.

Petrus ergreifen, verschob aber, weil die Ergreifung in der Osterwoche (ἦσαν δὲ αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων) erfolgte, dessen projektierte Hinrichtung bis nach der ganzen Festwoche. Warum dies geschah, kann keinen Augenblick zweifelhaft erscheinen. Es geschah offenbar mit Rücksicht auf das Osterfest und das religiöse Empfinden der Juden, welchem der jüdische König Rechnung trug. So sehr war aber eine öffentliche Hinrichtung während der ganzen Festoktav dem religiösen Gefühl und Brauch der Juden entgegen, daß Agrippa nicht einmal den ihnen so verhaßten Petrus während derselben hinrichten lassen wollte. Wenn daher die Gemara von Babylon von Hinrichtungen gewisser Verbrecher an den hohen Festen seitens der Juden selbst berichtet, so kann sich dies nur auf die den Festen vorangehenden Tage beziehen, wie auch Agrippa den Jakobus jedenfalls unmittelbar vor dem Osterfeste enthaupten ließ [1]). So wenig kann also aus dem Bedenken des Hohen Rates gegen die Hinrichtung Jesu am Osterfeste gefolgert werden, daß dieselbe an sich nicht unzulässig gewesen sei, daß vielmehr durch eine solche das religiöse Gefühl des Volkes schwer verletzt und die Gefahr eines Volksaufstandes um so mehr zu befürchten gewesen wäre.

Diesen Erwägungen konnte der Hohe Rat sich nicht verschließen, wenn auch dessen einflußreichste Mitglieder, namentlich im vorliegenden Falle, persönlich über solche religiöse Bedenken noch so leicht sich hinwegsetzen mochten. Anders liegt die Sache, wenn der Hohe Rat wie eine geheime Ergreifung so auch eine geheime Tötung Jesu beabsichtigte. Beides hätte sich wohl auch in den Ostertagen, selbst am Hauptfesttage, wenn nicht gar am folgenden Sabbate ausführen lassen. Religiöse Bedenken hätten die Mehrheit des Hohen Rates wohl nicht davon abgehalten, im vorliegenden Falle vielleicht nicht

1) Vgl. Langen a. a. O. S. 250 f.

einmal die Pharisäer. Aber sie mußten auch von einem heimlichen Vorgehen gegen Jesus in diesen Tagen die schlimmsten Folgen befürchten. Deshalb glaubten sie wie die geheime Ergreifung so auch die heimliche Hinwegräumung Jesu durch einen Handstreich bis nach dem Osterfeste verschieben zu sollen, weil dessen plötzliches Verschwinden in diesen Tagen notwendig Aufsehen und leicht Aufruhr erregen konnte. Nach dem Osterfeste sollte die erste Gelegenheit benützt werden, um ihn meuchlings zu ergreifen und zu töten. Es waren überhaupt keine religiösen Bedenken, welche der Hohe Rat bezüglich des Vorgehens gegen Jesus am Osterfeste hegte, sondern allein die Furcht vor einem Volksaufstande, wie Matth. 26, 5 und Mark. 14, 2 ausdrücklich hervorgehoben wird. Diese Furcht hielt sie nicht nur von einem offenen Vorgehen, sondern für die nächsten Tage überhaupt von jeglichem, auch geheimen Vorgehen gegen Jesus ab.

Es kann nicht allzu sehr befremden, daß die oberste Behörde der Juden in geheimer Sitzung zu solchen Gewaltmaßregeln sich entschloß, nachdem ein offenes Vorgehen gegen den verhaßten Jesus als gänzlich unthunlich sich erwiesen hatte. Lagen doch solche Gewaltakte dieser Behörde überhaupt nicht fern. Wenn die Hohenpriester d. h. der Hohe Rat, dessen führende Mitglieder die Hohenpriester waren, nach Joh. 12, 10 in Folge der Auferweckung des Lazarus und des durch dieselbe so gesteigerten Ansehens des Herrn (Joh. 12, 9 u. 18) daran dachten, auch den Lazarus zu töten (Joh. 12, 10), so haben sie dabei jedenfalls weit eher an eine heimliche Wegräumung, als an eine öffentliche Hinrichtung desselben gedacht. Als die Pharisäer den am Sabbat geheilten Blindgeborenen vor den Hohen Rat stellten und aus der Synagoge ausschloßen, weil er Jesus für einen Propheten erklärte (Joh. 9, 13 ff.), dachten sie doch nicht daran, ein Verfahren auf Hinrichtung

gegen ihn einzuleiten. Bei Lazarus wollte der Hohe Rat, speziell die Hohenpriester, welche durchweg der nach Josephus (Ant. XX. 9, 1) zu Gewalttaten besonders geneigten Sekte der Sadducäer angehörten (vgl. Apg. 5, 17), mit der Exkommunikation sich nicht begnügen, sondern den lebendigen Beweis der Wundermacht des Herrn, welcher so Viele anzog und überzeugte, aus dem Wege räumen [1]). Daß sie dabei an eine öffentliche legale Hinrichtung gedacht hätten, ist aber um so weniger anzunehmen, weil nicht einmal bei Lazarus, wie beim Blindgeborenen, eine Vorladung vor den Hohen Rat versucht wurde. Noch eher konnten sie beim Herrn selbst auf solche Gedanken kommen, da sie schon früher wiederholt den Versuch gemacht hatten, Jesus auf der Stelle zu ergreifen und zu steinigen, wenn er sich ihnen nicht entzogen hätte (Joh. 8, 59; 10, 31 u. 39). Bei der führenden Rolle, welche damals die sadducäischen Hohenpriester im Hohen Rate hatten, halten wir es sogar für wahrscheinlich, daß bei jenem ersten und öffentlichen Ratsbeschluß nach der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 47—53) weniger an die Einleitung eines legalen Verfahrens, als an die Anwendung offener Gewalt gedacht wurde. Da diese sich unmöglich erwies, so griff man bei dem späteren geheimen Beschlusse zwei Tage vor Ostern zu dem Mittel heimlicher Gewalt. Wir brauchen daher nicht noch auf die vielen späteren Gewaltmaßregeln des Hohen Rates

---

1) Es ist bezeichnend, daß bei dem Vorgehen gegen den Blindgeborenen, weil er am Sabbat geheilt wurde, die gesetzeseifrigen Pharisäer d. h. die pharisäisch gesinnten Ratsherren das treibende Element sind (Joh. 9, 13), während bei dem beabsichtigten Vorgehen gegen den auferweckten Lazarus die Hohenpriester (Joh. 12, 10), ungläubige Sadducäer, welche nicht an die Auferstehung der Toten glaubten (Matth. 22, 23, Apg. 23, 8) die führende Rolle übernahmen. Pharisäer waren durchweg die Schriftgelehrten und Ältesten des Hohen Rates (Joh. 18, 3 vgl. Mark. 4, 43) vgl. Schürer a. a. O. II. 200.

gegen die Apostel und die ersten Christen, von welchen die Apostelgeschichte berichtet, hinzuweisen, um es wenigstens wahrscheinlich zu machen, daß der Hohe Rat schließlich beabsichtigte, Jesus nicht nur insgeheim zu ergreifen, sondern auch meuchlings zu töten, beides aber aus Opportunitätsrücksichten bis nach dem Osterfeste, wenigstens bis nach den ersten Tagen desselben zu verschieben.

Nur unter einer Voraussetzung hätte das Synedrium an eine öffentliche Hinrichtung Jesu am Osterfeste denken können, wenn es nämlich schon damals die Absicht gehegt hätte, Jesus dem römischen Landpfleger zur Hinrichtung zu überliefern. Die römischen Prokuratoren nahmen allerdings nicht dieselbe Rücksicht auf das religiöse Empfinden der Juden, wie der jüdische König Agrippa. Wie die hohen Feste erfahrungsmäßig Anlaß zu Unruhen in Jerusalem gaben, weshalb auch der Landpfleger gewöhnlich an diesen Tagen zur Aufrechthaltung der Ordnung dorthin kam, so waren sie auch nicht selten Zeugen blutiger Exekutionen. Dafür liefert Flavius Josephus in seiner Geschichte des jüdischen Krieges zahlreiche Beweise[1]). Überhaupt brachte die Anwesenheit des Landpflegers es von selbst mit sich, daß er in diesen Tagen über Kapitalverbrecher, namentlich Aufwiegler Gericht hielt und die Strafe vollstrecken ließ. Thatsächlich scheinen am Todestage Jesu Barabbas, für den Jesus an die Stelle trat, und zwei andere Verbrecher zur Hinrichtung bestimmt gewesen zu sein. Es waren alle gemeine Verbrecher gleich Barabbas, den Johannes ausdrücklich ληστής nennt (Joh. 18, 40), aber zugleich Aufwiegler (Mark. 15, 7) und Barabbas der berüchtigste unter ihnen (Matth. 27, 16 vgl. Luk. 23, 19). Vielleicht hängt auch mit dieser Gepflogenheit der römischen Landpfleger, Aufwiegler, also namentlich politische Verbrecher an den hohen Festen hinrichten zu lassen,

1) Vgl. Langen a. a. O. S. 32.

die in den Evangelien (Matth. 27, 15; Mark. 15, 6; Luk. 23, 17; Joh. 18, 39) erwähnte Thatsache zusammen, daß der Prokurator zum Osterfeste den Juden einen Gefangenen nach eigener Wahl loszugeben pflegte. Sollten einerseits abschreckende Beispiele statuiert werden, so konnte andrerseits doch auch der Freiheit der Juden an dem Feste der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens einige Rechnung getragen werden. Doch dem sei wie immer. Gewiß ist, daß der Hohe Rat, wenn er bei seinem Beschlusse am zweiten Tage vor Ostern schon daran gedacht hätte, Jesus dem Pilatus zu überliefern, um so mehr auf die Verschiebung der geheimen Ergreifung Jesu bis nach dem Feste bedacht sein mußte. Denn, den Gefangenen länger in Verwahr zu halten, war für den Hohen Rat bedenklich, die Überlieferung an Pilatus aber führte voraussichtlich zur sofortigen Exekution, besonders wenn Jesus als Aufwiegler überliefert wurde.

Wir müssen daher der Frage näher treten, ob der Hohe Rat die Auslieferung Jesu an Pilatus damals etwa schon beabsichtigte. Offenbar stand schon der frühere Beschluß des Hohen Rates nach der Auferweckung des Lazarus ganz unter dem Banne der Furcht vor Verwicklungen mit den Römern in Folge des wachsenden Ansehens Jesu beim Volke, wenn auch noch so viel Heuchelei bei der namentlich von Kaiphas in den Vordergrund gestellten politischen Gefahr (Joh. 11, 50) mitgespielt haben mag. Das Synedrium fürchtete den Verlust der ihm unter der Römerherrschaft noch verbliebenen Autonomie in Folge der Wirksamkeit Jesu (Joh. 11, 48). Das konnte an sich die Überlieferung Jesu an Pilatus nur nahelegen. Dennoch hat der Hohe Rat schwerlich damals schon daran gedacht. Das duldete kaum dessen politisches Selbstgefühl noch auch dessen gespanntes Verhältnis zum römischen Landpfleger, speziell zu Pilatus. Er zog es daher vor, selbst ge-

waltsam vorzugehen und den Stein des Anstoßes zu entfernen, während er schon durch eine bloße Anklage Jesu bei Pilatus sich vor eigenem Schaden hätte schützen können. Dennoch wurde dem Hohen Rat bald notgedrungen der Gedanken an eine solche Anklage beim Landpfleger nahegelegt, nachdem sein eigenes Vorgehen gegen Jesus gänzlich zu Schanden geworden war. Nach Luk. 20, 20 ließ der Hohe Rat Jesu am letzten Tage seines öffentlichen Auftretens im Tempel die verfängliche Frage über die Erlaubtheit des Steuerzahlens in der ausgesprochenen Absicht vorlegen, um aus seiner Antwort einen Anhalt zu gewinnen, ihn der römischen Obrigkeit und der Gewalt des Landpflegers zu überliefern (*ὥστε παραδοῦναι τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος*). Wir haben dabei wohl zunächst an eine Anklage bei Pilatus zu denken, wie sie thatsächlich nachher vor dessen Richterstuhl erfolgte (vgl. Luk. 23, 2). Die Antwort des Herrn fiel freilich so aus, daß eine Handhabe zur Anklage vorläufig nicht gegeben war. Und damit scheint der Hohe Rat auch vorläufig die Absicht, Jesus bei Pilatus als Steuerverweigerer und Aufwiegler anzuklagen wieder fallen gelassen zu haben. Wenigstens ist der bald nachher erfolgte Beschluß des Hohen Rates, Jesus insgeheim zu ergreifen und zu töten mit der Aufrechthaltung jener Absicht nicht recht vereinbar. Man hätte durch eine geheime Anklage beim Landpfleger leicht das erreichen können, was man jetzt mühsam auf Schleichwegen zu erreichen suchte. Zudem hätte der Hohe Rat auf diese Weise leichter die Wut des Volkes von sich abwenden können, wenn er die Ergreifung Jesu dem Landpfleger überließ, welcher auch einen etwaigen Volksaufstand verhüten oder doch schnell ersticken konnte. Auf keinen Fall aber konnten etwaige Unruhen bei der Verhaftung Jesu durch den Landpfleger auf Rechnung des Hohen Rates gestellt werden und dessen Selbständigkeit seitens der

Römer gefährden, was doch nach Joh. 11, 48 jedenfalls am meisten befürchtet wurde. Dies alles erwogen, können wir es nicht wahrscheinlich finden, daß der Hohe Rat bei dem geheimen Beschluß am zweiten Tage vor Ostern beabsichtigte, Jesus insgeheim festzunehmen und dann dem Pilatus als Aufwiegler zu überliefern. Nur das ist gewiß: wenn auch dieser geheime Anschlag des Hohen Rates gegen das Leben des Herrn gleich dem früheren offenen Vorgehen mißlingt, dann wird er zu dem Mittel greifen, welches er nach Luk. 20, 20 bereits in Aussicht nahm, nämlich Jesus der Gewalt des Landpflegers überliefern, und zwar als politischen Verbrecher.

II. Der Verrat des Judas.

Der Hohe Rat hatte zwei Tage vor Ostern den geheimen Beschluß gefaßt, Jesus insgeheim zu ergreifen und zu töten, aber beides, wenigstens letzteres bis nach dem Osterfeste zu verschieben, um nicht die Gefahr eines Volksaufstandes herbeizuführen (Matth. 26, 3 ff. und Mark. 14, 1 f.). Da trat ein Umstand ein, welcher in ebenso unerwarteter als für die Feinde Jesu erfreulicher Weise die Möglichkeit bot, den geheimen Plan zu verwirklichen. Judas Iskariot, einer aus dem engeren Kreise der Jünger, die den Herrn beständig begleiteten, kam noch an demselben oder doch am nächsten Tage (Matth. 26, 3 vgl. 14) und bot dem Hohen Rate für Geld seine Dienste an, um Jesus in seine Hände zu liefern (Matth. 25, 14 f.; Mark. 14, 10 f.; Luk. 22, 3 ff.). Der Verräter kam dem Hohen Rate in diesem Augenblicke wie gerufen; denn durch seine Vermittlung konnte ja am ehesten eine geheime Ergreifung Jesu erfolgen. Das drücken auch die Evangelien aus, wenn sie erwähnen, daß die Synedristen, über das Anerbieten des Judas erfreut, gern bereit waren, ihm seinem Verlangen gemäß (Matth. 26, 15) dafür Geld zu geben (Mark. 14, 11 und Luk. 22, 5).

Es erhebt sich aber hier die Frage, ob durch die Dazwischenkunft des Judas der geheime Plan des Hohen Rates nicht nur begünstigt, sondern auch geändert wurde, ob namentlich, wie fast allgemein angenommen wird, dadurch die Bedenken des Hohen Rates gegen die Hinrichtung Jesu am Osterfeste, freilich durch Pilatus, zerstreut wurden. Thatsächlich allerdings hat die Intervention des Judas die Gefangennehmung Jesu und dessen Hinrichtung noch vor oder am Osterfeste selbst durch den römischen Landpfleger herbeigeführt; aber das geschah unseres Erachtens nicht durch eine bewußte und gewollte Änderung des Vorhabens des Hohen Rates noch auch nach dem Vorhaben des Judas selbst, sondern gegen deren Willen und Absicht durch den Drang der Umstände und nach providentieller Fügung. Den Beweis dafür liefern die Evangelien, speziell die Synoptiker. Wenn diese nämlich übereinstimmend berichten, daß Judas nach seiner Verhandlung mit dem Hohen Rate eine günstige Gelegenheit (*εὐκαιρίαν* Matth. 26, 16) suchte, um Jesus im geeigneten Momente (*εὐκαίρως* Mark. 14, 11), ohne Gefahr eines Volksauflaufs (*ἄτερ ὄχλου* Luk. 22, 6) insgeheim in dessen Hände zu bringen, so können wir daraus mit großer Sicherheit schließen, daß der Hohe Rat dem Judas nicht nur seine Bedenken, namentlich bezüglich der Tötung Jesu am Osterfeste mitteilte, sondern daß auch Judas diese Bedenken geteilt habe. Das hat auch Langen nicht verkannt, wenn er a. a. O. S. 35 im Anschluß an den Ausdruck *ἄτερ ὄχλου* (Luk. 22, 6) schreibt: „In Verbindung mit jenem Beschlusse des Synedriums *ἐν δόλῳ* lassen diese Worte uns schließen, daß der Hohe Rat dem Verräter sein Bedenken mitgeteilt, und dieser auf dessen Plan eingegangen sei, eine Gelegenheit abzuwarten, bei der man ohne Aufsehn sich des Heilandes bemächtigen könnte". Allein Langen vermag aus dieser Wahrnehmung nicht die richtigen Schlüsse

zu ziehen, weil er einerseits annimmt, daß die geheime Festnahme Jesu nach der Absicht des Hohen Rates eventuell auch noch vor dem Osterfeste stattfinden sollte, und andrerseits, daß durch die Dazwischenkunft des Verräters sogar die Bedenken des Hohen Rates gegen die Tötung am Osterfeste oder noch vor demselben geschwunden seien. Aber dann waren ja alle Bedenken gelöst. Oder welche Bedenken hätte der Hohe Rat dem Judas noch mitteilen und dieser noch teilen können? Es konnte sich dann nur darum handeln, den Herrn listiger Weise in die Hände des Hohen Rates zu liefern. Ein Volksaufstand war ja nicht mehr zu fürchten. Aber ein abtrünniger Jünger Jesu konnte den Hohen Rat schwerlich über die Popularität des Herrn, welche sich gerade in den letzten Tagen so glänzend öffentlich dokumentiert hatte, hinwegtäuschen, wie Langen annimmt. Und wenn er sich über die Gefahr eines Volksauflaufs hinweggesetzt hätte, so hätte ja auch einer öffentlichen Ergreifung Jesu nichts mehr im Wege gestanden. Es ist daher von vornherein wenig wahrscheinlich, daß Judas den Verrat schon vor dem Osterfeste ausführen wollte oder gar programmmäßig mit dem Hohen Rate für den Osterabend die Ausführung seines Planes festsetzte, wie man gemeinlich annimmt. War auch dieser Abend insofern für die Ausführung des Verrates günstig, weil Jesus an demselben aller Voraussicht gemäß wie auch nach eigener ausdrücklichen Anordnung im Kreise seiner Jünger (Matth. 26, 17 f.; Mark. 14, 12 ff.; Luk. 22, 8 ff.), zu dem auch Judas noch gehörte, in die Stadt kommen würde, um seiner Gewohnheit gemäß nach dem Ostermahle sich an den auch dem Judas bekannten Ort am Ölberge zurückzuziehen (Joh. 18, 2), so war doch andrerseits dieser Abend und die folgende Nacht wieder der ungeeignetste Zeitpunkt für eine geheime Ergreifung Jesu. Es war die bewegteste Nacht des ganzen Jahres in Jerusalem, wo noch

Josephus (Ant. XVIII. 2, 2) die Priester bereits um Mitternacht die Pforten des Tempels öffneten, und das Volk nach Genuß des Osterlammes zahlreich in den Tempel strömte[1]). Was konnte ferner eine noch so geheime Ergreifung Jesu an diesem Abend nützen, wenn doch die Hinrichtung Jesu am Osterfeste durch die Juden nicht erfolgen konnte oder doch nach ihrer Absicht nicht erfolgen sollte. Judas hätte in der That dem Hohen Rate, welcher nach Matth. 26, 5 und Mark. 14, 2 wenigstens vor dem Anerbieten des Judas unbedingt die Hinrichtung Jesu bis nach dem Osterfeste verschieben wollte, die größte Verlegenheit bereitet, wenn er mit Vorbedacht den Osterabend für die Ausführung des Verrates in Aussicht genommen hätte. Wenn auch bei der Verhandlung des Judas mit dem Hohen Rate zunächst nur die geheime Ergreifung Jesu in Betracht kam, so konnten doch die Bedenken des Hohen Rates bezüglich der Hinrichtung des Herrn nicht außer Betracht bleiben, da der geheimen Ergreifung fast notwendig, wie es auch thatsächlich geschah, die Exekution folgen mußte. Judas teilte ja auch nach Luk. 22, 6 gerade die Bedenken des Hohen Rates wegen eines zu befürchtenden Volksauflaufs. Diese Bedenken hatten daher auf alle Fälle direkt oder indirekt auch Bezug auf die geheime Ergreifung Jesu am Osterfeste.

Doch wir sind auch hier nicht auf bloße Vermutungen angewiesen. Nach dem Berichte der Evangelisten, speziell des Johannes über die nächste Veranlassung und Ausführung des Verrates ist es gewiß, daß Judas denselben für den Abend, an dem er erfolgte, nicht oder wenigstens nicht in der Weise,

---

1) In dem von Josephus bezeichneten Jahre, unter dem ersten Landpfleger Koponius, störten die Samaritaner durch Entweihung des Tempels die nächtliche Feier, weshalb in diesem Jahre ausnahmsweise der Tempel geschlossen und in Zukunft mit zahlreichen Wachen versehen werden mußte.

wie er erfolgte, vorgehabt hat. Zwar berichten die Evangelien direkt nichts darüber, ob Judas den betreffenden Abend für die Ausführung des Verrates in Aussicht genommen habe. Johannes macht bei dem Berichte über die Fußwaschung die Bemerkung, daß der Teufel dem Judas schon den Verrat eingegeben habe (Joh. 13, 2), womit er offenbar auf die von den Synoptikern berichtete Verhandlung desselben mit dem Hohen Rate hinweist, wie namentlich Luk. 22, 3 f. zeigt. Übereinstimmend mit Johannes berichten die Synoptiker die Ankündigung des Verrates beim letzten Mahle (Joh. 13, 21 vgl. Matth, 26, 21; Mark. 14, 18; Luk. 22, 21). Dann aber weisen die Synoptiker insofern eine Lücke auf, daß sie nicht einmal die Entfernung des Verräters berichten, sondern ihn unvermittelt erst an der Spitze der Häscher im Garten Gethsemane wieder erwähnen (Matth. 26, 47; Mark. 14, 48; Luk. 22, 47). Diese Lücke füllt Johannes aus, indem er der Entlarvung des Verräters vor sich selbst, welche auch Matthäus (26, 25) erwähnt, die Aufforderung des Herrn anfügt: „Was du thun willst, das thue bald“ (Joh. 13, 27), worauf Judas sofort (εὐθέως) nach Genuß des gleichzeitig dargereichten Bissens, und zwar in später Stunde, den Saal verließ (Joh. 13, 30)[1]. Hier haben wir die Erklärung der nächsten Veranlassung der Ausführung des Verrates vor uns. Es war die plötzliche Entlarvung des Verräters vor sich selbst, welche

1) Die Darreichung des Bissens (Joh. 13, 26) veranlaßte auch den Judas zu der Frage: „Herr bin ich es“ (Matth. 26, 25 vgl. 22), worauf Jesus ihm gleichzeitig mit dem Bissen die Antwort gab. Dem Judas mochte die geheime Unterredung Jesu mit Johannes und Petrus vor Darreichung des Bissens (Joh. 13, 23 ff.) nicht entgangen sein, während allen übrigen Tischgenossen außer den genannten die Entlarvung des Verräters wenigstens nicht klar wurde (Joh. 13, 28), weil sie erstaunt auch untereinander fragten, wer wohl unter ihnen der Verräter sei (Joh. 13, 22 vgl. Luk. 22, 23).

ein weiteres Verweilen desselben in der Umgebung des Herrn unmöglich machte und von selbst zur That drängte. Zugleich erscheint das Wort des Herrn: „Was du thun willst, das thue bald"! in seiner rechten Bedeutung. Der Hohe Rat wollte die geheime Gefangennahme Jesu, jedenfalls dessen Hinrichtung bis nach dem Osterfeste verschieben, und auch Judas scheint an diesem Abend noch nicht an die Ausführung des Verrates gedacht zu haben. Er wäre sonst wohl nicht beim letzten Mahle erschienen, hätte wenigstens ohne die plötzliche Entlarvung kaum aus der Gesellschaft sich entfernen können, welche jetzt auf die Aufforderung Jesu selbst erfolgte, aber immerhin bei allen Jüngern, welche um die Entlarvung noch nicht wußten, Aufsehen erregte (Joh. 13, 28 f.). Jesus wollte freiwillig am Osterfeste sterben. Darum erfolgte beim letzten Mahle die Entlarvung des Verräters und infolge dessen die beschleunigte Gefangennahme und weiter die Hinrichtung durch den römischen Landpfleger am Osterfeste oder doch am Vorabend desselben, wo das Paschalamm geschlachtet wurde [1]).

---

1) Wir sehen hier von der Entscheidung der vielbesprochenen Frage, an welchem Tage Jesus das letzte Abendmahl feierte bezw. starb, gänzlich ab, um unsere Argumentation damit nicht zu verquicken, wenngleich wir es für wahrscheinlich halten, daß Jesus am Abend des 14. Nisan das Mahl feierte und am 15. Nisan, am eigentlichen Ostertage starb. Nach den Synoptikern (Matth. 26, 17; Mark. 14, 12; Luk. 22, 7) unterliegt das Erstere keinem Zweifel und ist auch nach Joh. 13, 1 wenigstens wahrscheinlich. Wenn es aber nach Joh. 18, 28 u. 19, 14 den Anschein hat, daß Jesus am Vorabend des Osterfestes gestorben sei, so ist diese Schwierigkeit durchaus nicht unlösbar. Wenn auch das *φάγωσιν τὸ πάσχα* (Joh. 18, 28) seinem nächsten Sinne nach unbedingt auf den Genuß des Paschalammes zu beziehen sein würde, so ist es doch ebenso gewiß, daß dieser Ausdruck auch von dem Genuß von Paschamahlzeiten überhaupt, speciell von der Chagiga am Ostertage verstanden werden kann. Zudem hätten die Juden sich bei jener Annahme vor dem Genuß des Paschamahles noch reinigen können, was sie am Osterfeste selbst nicht mehr konnten. Was aber den Ausdruck *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (Joh.

An sich ist es zwar nicht undenkbar, daß Judas den betreffenden Abend zur Ausführung des Verrates in Aussicht genommen und mit den Synedristen verabredet hatte, aber jedenfalls nicht in der Weise, wie die Ausführung thatsächlich erfolgte. Es ist sogar wahrscheinlich, daß Judas die Ausführung des Verrates in einer Weise beabsichtigt hat, daß seine schändliche That der Außenwelt mit Ausnahme seiner Kompaktanten, namentlich auch seinen Mitjüngern und Jesus selbst verborgen bleiben sollte. Es konnte das geschehen, wenn er dem Hohen Rate Ort und Zeit bezeichnete, wo sie Jesus insgeheim überraschen konnten. Und darauf wird er nebenbei wohl auch gesonnen haben, wenn er eine günstige Gelegenheit (εὐκαιρίαν) suchte, um im geeigneten Momente (εὐκαίρως) Jesus ohne Volksauflauf (ἄτερ ὄχλου) in die Hände des Hohen Rates zu liefern, daß er selbst als Verräter möglichst unerkannt blieb. Er konnte, wie gewöhnlich, in der Begleitung des Herrn an dem verabredeten Ort erscheinen, um etwa bei dem plötzlichen Überfall durch Umarmung und Kuß seinem Meister seine Teilnahme heuchlerisch zu bezeigen und ihn dadurch zugleich den Häschern sofort und bestimmt zu bezeichnen. Das alles ist an sich sogar sehr wahrscheinlich. Nur an dem betreffenden Abend war das schwerlich vorgesehen, weil mit einer Festnahme Jesu vor oder schon an dem Osterfeste, wie Judas wußte, seinen Auftraggebern schlecht gedient war. In dieser Hinsicht bemerkt Nebe[1]: „Über die Zeit der Über-

19, 14) betrifft, so kann derselbe gar nicht vom Vortage des Paschafestes an sich verstanden werden, da παρασκευή = προσάββατον bei den Juden der terminus technicus für den Vortag des Sabbats war (Mark. 15, 42 u. Joh. 19, 42), gleich unserem Sonnabend. Wie man aber nicht vom Sonnabend vor Festen spricht, so kann auch παρασκευὴ τοῦ πάσχα nicht vom Vorabend des Osterfestes, sondern nur von dem Osterfeste, welches auf den Vortag des Sabbats fiel, dem Freitag des Osterfestes, verstanden werden.

1) A. a. O. I, 165.

lieferung hat Judas mit den Hohenpriestern und Hauptleuten nichts ausgemacht, sie wären sonst in dieser entscheidenden Nacht zusammen gewesen und brauchten sich nicht erst zu versammeln, wie wir aus Matth. 26, 57 ersehen. Sie wünschen schwerlich die Festnahme Jesu an dem Osterfeste. Judas aber der sich entdeckt sieht, kann, wenn er anders sein Werk noch vollbringen will, nichts anders als hinausgehen und hingehen zu seinen Bundesgenossen. Wenn er jetzt, in dieser Nacht nicht ans Werk geht, kann er es nimmermehr vollenden". Will man dieser Ausführung auch nicht unbedingt zustimmen, weil Judas wohl nicht mit dem Synedrium in corpore verhandelt hatte, sondern nur mit den Hohenpriestern und den Hauptleuten der Tempelwache (Luk. 22, 4), den führenden und ausführenden Organen bei der beabsichtigten Verhaftung Jesu, auch der ganze Hohe Rat wohl nur dann versammelt werden sollte, wenn die Verhaftung, deren Gelingen in keinem Falle absolut sicher war, wirklich erfolgt war, so bleibt es doch dabei, daß die Juden schwerlich die Festnahme Jesu an dem betreffenden Abend wünschten. Es ist daher auch wahrscheinlich, daß sie nicht an diesem Abend erfolgen sollte, und sicher, daß sie nicht in der Weise geplant war, wie sie thatsächlich vor sich ging. Judas wurde auf alle Fälle durch die plötzliche Entlarvung wider Willen zur That gedrängt.

Wir brauchen nicht zu schildern, in welcher Gemütsverfassung Judas den Saal verließ, nachdem er so plötzlich entlarvt war. Wollte er nicht jetzt schon verzweifelnd vom Schauplatz des Lebens abtreten, so blieb ihm nichts Anderes übrig, als zu seinen Auftraggebern, den Hohenpriestern und Tempelhauptleuten (Luk. 22, 4) sich zu begeben, um ihnen die Kunde von der Entdeckung des Verrates zu bringen. Diese werden über die Nachricht nicht weniger, als Judas selbst, bestürzt gewesen sein, mochte nun die Gefangennehmung Jesu für diesen

Abend geplant gewesen sein oder nicht. Auch ihnen blieb nichts Anderes übrig, als entweder vorläufig auf die Verhaftung Jesu gänzlich zu verzichten oder aber gleich fest zuzugreifen, wenn etwa Jesus doch an diesem Abend an dem gewohnten und dem Judas bekannten Orte erscheinen würde (Joh. 18, 2). Sie entschieden sich für das Letztere schon deshalb, weil der gedungene Judas, der endgültig aus der Umgebung Jesu ausgeschieden war, ihnen ferner keine Dienste mehr leisten konnte. Zudem konnte jetzt aller Voraussicht nach ihre geheime Abmachung mit Judas nicht länger verborgen bleiben. Auch würde wohl Jesus nach ihrer Meinung jetzt um so eher Jerusalem verlassen, um sich ihren geheimen Nachstellungen zu entziehen. Jedenfalls konnte der aus der Umgebung Jesu ausgeschlossene Judas ihnen nicht mehr, wie es am ehesten ursprünglich beabsichtigt sein mag, vor der Entfernung Jesu von Jerusalem zu dessen geheimer Festnahme behülflich sein. Es blieb also nichts übrig, als noch in dieser Nacht einen letzten verzweifelten Versuch zur Ergreifung Jesu zu machen. Freilich mußte man nach Entdeckung des Verrates auf Widerstand sich gefaßt machen. Auch war jetzt schon für diese Nacht bei der Gefangennehmung ein Volksauflauf sehr zu befürchten. Zunächst wurde daher im Namen des Hohen Rates (Matth. 26, 47 und Markus 14, 43) die jüdische Polizei, die Tempelhauptleute (Luk. 22, 52) und die offiziellen Gerichtsdiener des Hohen Rates, die ὑπηρέται (Joh. 18, 3 und 12) aufgeboten, welchen sich Ratsmitglieder, Hohepriester und Älteste (Luk. 22, 52) und deren Privatdiener angeschlossen. Wenigstens wird ein Diener (δοῦλος) des Hohenpriesters, mit Namen Malchus ausdrücklich erwähnt (Joh. 18, 10) [1]. Aber damit begnügte man

---

1) Grimm (Leben Jesu VI, 382) sieht irrtümlich die ὑπηρέται, welche im N. T. überall als die offiziellen Diener des Synedriums erscheinen (Joh. 7, 45 f.; Apg. 5, 22 u. 26) als Privatdiener der Synedristen

sich nicht. Nach Joh. 3 und 12 war auch der römische Chiliarch, der oberste Befehlshaber der in Jerusalem in der Burg Antonia ständig stationierten römischen Kohorte (vgl. Apg. 21, 31: *χιλίαρχος τῆς σπείρης*) mit seiner Mannschaft oder doch mit einem Teile derselben bei der Gefangennehmung Jesu beteiligt [1]. Es war, wie Matthäus (26, 47) und Markus (14, 43) hervorheben, eine zahlreiche Schaar (*ὄχλος πολύς*), bewaffnet mit Schwertern, Keulen und Fackeln, keineswegs ein bloß zusammengewürfelter Haufe, wie man oft gemeint hat, wenn auch Knüttel- und Fackelträger dabei beteiligt waren. Vielmehr glich die Schaar einer Kriegsschaar, welche durch ihre Zahl wie durch ihre Bewaffnung für die Verhaftung eines Einzelnen ganz exorbitant erschien, wie Jesus auch nachdrücklich vor seinen Häschern (vgl. Matth. 26, 55; Mark. 14, 48; Luk. 22, 53) hervorhob. In der That war die Verhaftung Jesu keine geheime mehr, wie sie der Hohe Rat und Judas geplant hatten. Wir begreifen das Aufgebot dieser Macht nur dann, wenn die Gefangennahme unvermutet und unter der Furcht unmittelbarer Gefahr erfolgte. Namentlich aber begreift man so leicht die Beteiligung des römischen Tribuns und der Kohorte, welche sonst so vielen Schwierigkeiten begegnet [2].

---

an. Ob die Gerichtsdiener mit Knütteln bewaffnet waren, mag dahingestellt bleiben. Möglich ist es immerhin, da sie bei der Gefangennehmung Jesu den Schergendienst verrichteten, während die mit Schwertern bewaffnete römische Mannschaft die Schutztruppe bildete.

1) Der Chiliarch erscheint in der Apostelgeschichte (21, 31 ff.; 22, 24 ff.; 23, 15 ff.; 24, 7 u. 22) durchweg als der Höchstkommandierende in Jerusalem; vgl. Schürer a. a. O. 2. Afl. I, 387.

2) Die Annahme, welcher noch Langen a. a. O. S. 217 beigetreten ist, daß nach der römischen Provinzialgesetzgebung Niemand ohne Zuziehung der römischen Behörde verhaftet werden durfte, entspricht nicht der weitgehenden Kompetenz, welche dem Hohen Rate auch in krimineller Hinsicht nach eingeräumt war; vgl. Schürer a. a. O. I, 401. II, 207 ff.

Bei den Umständen, unter welchen der Hohe Rat zu der Verhaftung Jesu gedrängt wurde, mußte er schon bei der Gefangennehmung Jesu in dieser Nacht, noch mehr von den Folgen derselben Unruhen befürchten. Er mußte dem vorbeugen, um solche Unruhen zu verhindern oder gleich unterdrücken zu können. Namentlich aber mußte er wegen eventuellen Volksaufruhrs sich selbst vor dem Landpfleger zu decken suchen. Es war daher der Weg gewiesen, die Beihilfe der römischen Besatzung in Anspruch zu nehmen. Namentlich in der Osternacht war diese Beihilfe um so eher zu erhalten, weil da jedenfalls schon die römischen Wachtposten in den Säulenhallen des Tempels aufgezogen waren, welche nach Josephus (Ant. XVIII. 2, 2; XX. 5, 3 und 8, 11) regelmäßig an hohen Festen, namentlich am Osterfeste, dort aufgestellt wurden, um erfahrungsmäßig zu befürchtenden Unruhen zu begegnen. Aber auch ohnedies war diese Mitwirkung des römischen Tribuns unschwer seitens der jüdischen Behörde zu erlangen. Sie brauchte dem Tribun nur mitzuteilen, daß infolge der vorzunehmenden Verhaftung leicht Unruhen entstehen könnten, um ihn schon pflichtmäßig zu veranlassen, dem vorzubeugen. Einer vorherigen Erlaubnis des Landpflegers bedurfte der Höchstkommandierende in Jerusalem dazu nicht [1]). Auch brauchte man Jesus noch nicht als „Volksaufwiegler", wie Grimm (Leben Jesu VI. 384) annimmt, zu bezeichnen; denn dann hätte der Hohe Rat die Sache schon aus der Hand gegeben. Es genügte die Anzeige, daß Volksauflauf zu befürchten war, um sich des Schutzes einer römischen Bedeckung zu sichern. Dem entspricht auch der Bericht der Evangelien.

---

1) Diese Annahme macht Pölzl (Leidens- und Verklärungsgeschichte J. Chr. S. 178) unter der ganz irrigen Voraussetzung, daß die den Landpfleger nach Jerusalem begleitende römische Mannschaft an der Gefangennehmung Jesu beteiligt gewesen sei.

Die Verhaftung Jesu erfolgte im Namen des Hohen Rates durch die jüdische Polizei (Matth. 26, 47 und Mark. 14, 43), aber unter römischer Bedeckung (Joh. 18, 3 und 12). Wenigstens schließen diese Stellen bei Johannes nicht aus, daß die Festnahme Jesu durch die Gerichtsdiener des Hohen Rates (ὑπηρέται), wenn auch unter römischem Schutz geschah. Die jüdischen Gerichtsdiener, welche schon früher einmal vor der Verhaftung Jesu zurückgeschreckt waren, und zwar unter dem übermenschlichen Eindruck seiner Lehre (Joh. 7, 45 f.), waren es auch jedenfalls, welche bei dem majestätischen Auftreten Jesu im Garten Gethsemane vor demselben zur Erde stürzten (Joh. 18, 6) und erst auf die Aufforderung Jesu selbst (Joh. 18, 8), freilich auch unter dem Druck der anwesenden Synedristen, speziell der sie befehligenden Tempelhauptleute wirklich zur Verhaftung schritten. Jedenfalls erfolgte die Verhaftung Jesu nach den Synoptikern im Namen des Hohen Rates und durch dessen Vollzugsorgane. Auch sonst wissen wir bestimmt, daß der Hohe Rat die Sache noch nicht aus der Hand zu geben gewillt war. Sonst wäre Jesus nicht erst zu Annas (Joh. 18, 13) und dann zu Kaiphas (Joh. 18, 24 vgl. Matth. 26, 57; Mark. 14, 53; Luk. 22, 54) geführt worden, um hier ein gerichtliches Verfahren gegen ihn zu veranstalten, obgleich dem Hohen Rate so sehr daran liegen mußte, sich des unbequemen Gefangenen zu entledigen. Es ist daher auch nicht wahrscheinlich, daß der Hohe Rat bei der Verhaftung und Verurteilung Jesu schon entschlossen war, denselben dem Pilatus zu überliefern, wenn auch diese Überlieferung namentlich durch die notgedrungene Beteiligung des römischen Tribuns an der Verhaftung schon näher gerückt war.

(Schluß folgt.)

2.

Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch. II. Hoseas.

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

(Fortsetzung und Schluß.)

Unsere bisherigen Ausführungen bezweckten den Nachweis, daß Hoseas' Predigten sich sachlich mit dem mosaischen Gesetze berühren. Wir schreiten nun weiter voran zur Frage: bezeugen uns diese Predigten auch formal die Existenz eines religiösen, mit dem mosaischen Gesetze vielleicht gar identischen Gesetzes für das 8. Jahrhundert? Diese Frage ist zu bejahen. „Hoseas", sagt Scholz mit Recht (Kommentar S. XXXI), „spricht von dem Gesetze als von etwas Bekanntem". Er thut dies 4, 6. 8, 1. Das erstere Wort lautet: „Vergessen hast du des Gesetzes deines Gottes, so will auch ich deiner Kinder vergessen". 8, 1. „Denn sie haben übertreten meinen Bund und gegen mein Gesetz gefrevelt". Die Beweiskraft dieser Stellen wird keineswegs dadurch aufgehoben, daß etwa beide Male thora nicht mit „Gesetz" übertragen wird. So thut nämlich Valeton, indem er 4, 6 „Lehre", 8, 1 „Unterweisung" setzt; Wellhausen überträgt zwar 8, 1 „Gesetz", 4, 6 dagegen „Lehre", Nowack endlich gibt an beiden Stellen thora mit „Unterweisung" wieder[1]. Ob man das Wesentliche des Begriffes thora an beiden Stellen in der Belehrung oder in der Setzung eines Gebotes finden will, ist gleichgiltig, auf

1) Wenn bei Nowack (in der Ausgabe v. 1897) 8, 1 „Unterwerfung" steht, so ist das wohl nur ein Druckversehen, ebenso wie 4, 6 das Fehlen der Worte „deines Gottes" auf einem Versehen beruhen mag.

jeden Fall ist der Sinn jener Stellen der, daß die „Unterweisung“ oder das „Gesetz“ seine Quelle in der Auktorität Jahwes hat. Thora ist sowohl 4, 6 als 8, 1, wie der Wortlaut an beiden Stellen beweist, eine Offenbarung Jahwes, und zwar nach dem Sinne nicht bloß des Propheten, sondern auch des Volkes. Es kannte also das Israel des 8. Jahrh. eine ihm auktoritativ gegenübertretende Offenbarung Jahwes — die es allerdings freventlich übertreten hatte.

Und diese thora, diese Offenbarung Jahwes, welche Israel übertreten hatte, besaß es in schriftlich niedergelegter Form. 8, 12: „Möchte ich ihm Myriaden meiner Gesetze aufschreiben; ja, wie die eines Fremdlings wurden sie geachtet“. Der vielgedeutete Vers bedarf einer eingehenden Erörterung. LXX überträgt: *καταγράψω αὐτῷ πλῆθος, καὶ τὰ νόμιμα αὐτοῦ εἰς ἀλλότρια ἐλογίσθησαν.* Offenbar las LXX auch רבו, wie das chethib hat, zog aber das ו zum folgenden Nomen. Außerdem las LXX nicht thorathi sondern thorothaw. Dagegen übersetzen Syr. und Vulg. so, wie wenn sie gelesen hätten zwar nicht thorothaw, aber doch thorothaj. Demnach dürfen wir annehmen, daß der ursprüngliche Text ohne Worttrennung lautete: רבותרתיוכמו. Und die richtige Abtrennung, gegen die teils LXX, teils MT fehlte, war: רִבּוֹ תּוֹרֹתַי וּכְמוֹ. Soweit der Wortlaut. Eine weitere Schwierigkeit bildet die syntaktische Beziehung innerhalb des Verses. Zweifellos, dies ist allgemein zugestanden, liegt ein Konzessivverhältnis vor, in dem der Vordersatz mit e'khtob, der Nachsatz mit ukhĕmo beginnt. Die Streitfrage aber ist die, ob dieses Konzessivverhältnis als ein rein hypothetisches oder als ein erzählendes zu fassen sei. Im ersteren Sinne faßt es Nowack: „Schreibe ich ihm auch meine Weisungen noch so zahlreich vor, wie die eines Fremden werden sie geachtet“. Der Autor begründet seine Auffassung also: „Da רבו ohne Zweifel den Begriff der

ungezählten Menge zum Ausdruck bringt, kann אכתב nicht die faktisch vollzogene und öfter geschehene Handlung bezeichnen, vielmehr steht es im hypothetischen Sinne: schreibe ich ihm auch vor". Nowacks Beweisführung krankt an der willkürlich gemachten Annahme „ohne Zweifel". Seine Annahme muß nämlich berechtigten und starken Zweifeln unterliegen. Schon Bredenkamp hat (Gesetz und Proph., S. 37) bemerkt, die Wiedergabe durch „noch so viele" sei eine feine, aber unberechtigte Abschwächung des רבו". Letzteres bedeutet eben „sehr viele", daß es „noch so viele" bedeuten müsse, ist lediglich in den Text hineingetragen. Übrigens verbieten syntaktische Rücksichten diese Deutung geradezu. „Das von Perfekten eingeschlossene אכתב muß im Sinne eines Faktums gefaßt werden" (Bredenkamp a. o. O. S. 37)[1]). Wellhausen wird der syntaktischen Forderung gerecht und faßt den Vers in thatsächlichem Sinne, sucht aber im Kommentar (S. 122) den bedenklichen Konsequenzen, die sich aus der thatsächlichen Fassung mit Rücksicht auf seine religionsgeschichtliche Theorie ergeben, durch die Aufstellung vorzubeugen, daß „Hosea unter den zahlreichen Weisungen jedenfalls keine Kultusgesetze verstanden habe". Diese Annahme widerspricht jedoch direkt dem Zusammenhang des achten Kapitels. In dem unmittelbar vorangehenden V. 11 macht der Prophet Israel zum Vorwurf, daß es sich viele Altäre gebaut habe, die ihm aber nur zur Sünde gereichten. Der Prophet redet also vom Opferwesen. Ebenso handelt der nächst folgende Vers 13 wieder vom Opferwesen, nämlich von gewissen Opfern Israels, an denen Jahwe kein Gefallen habe. Woher weiß also Wellhausen, daß der mitten inne stehende, von Gesetzen — oder sagen wir, Weisungen — redende Vers 12 „jedenfalls" mit Kultusgesetzen nichts zu

1) Bredenkamp verweist auf Ewald's Grammatik § 136b. E. König in seiner „Histor.-kompar. Syntax", 1897, behandelt dasselbe Gesetz § 158.

thun habe? Nach dem ganzen Zusammenhange können jene thoroth, von denen 8, 12 redet, nichts anderes betroffen haben, als Opfervorschriften.

Und so bezeugt uns denn Hoseas 8, 12 ein Dreifaches: Erstens er kannte geschriebene Gesetze Jahwes, zweitens diese Gesetze waren sehr zahlreich, drittens eine der Materien, welche sie betrafen, war der Opferdienst, der äußere Kult. Nun gibt uns Hoseas in seinen Predigten an anderen Stellen Andeutungen über die Kulteinrichtungen seiner Zeit. Und wir haben gesehen, daß die Kulteinrichtungen, auf welche Hoseas anspielt, regelmäßig sich decken mit einzelnen Forderungen des mosaischen Gesetzes. Darum dürfen wir doch wohl folgern: es ist, ich sage noch nicht, sicher, aber doch mindestens wahrscheinlich, daß Hoseas unter den geschriebenen Gesetzen, deren Vorhandensein er 8, 12 bezeugt, den mosaischen Opferkodex meint. Ja, dies ist wahrscheinlich auf Grund der bisher ausgehobenen Stellen — aber ich gehe noch einen Schritt weiter und sage: es ist sicher, es ist evident auf Grund der zahlreichen Beziehungen, in denen Hoseas sich mit dem Wortlaut des mosaischen Gesetzes berührt.

Scholz macht in der Einleitung seines trefflichen Kommentars zum Buche Hoseas auf eine eigentümliche Beziehung aufmerksam, die zwischen der Predigt des Hoseas und den Patriarchengeschichten der Genesis obwaltet: „Von besonderem Interesse ist die paränetische Verwendung von Ereignissen aus dem Leben des Patriarchen Jakob in Kap. 12. Es wird nämlich der Kampf Jakobs mit dem Engel am Jabbok als Gebetskampf aufgefaßt, und der Kampfpreis ist der Besitz des Landes der Verheißung. Die Antwort des Engels 1. M. 32, 27: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“, wird als weinen und beten 12, 4b erklärt, und der Befehl 35, 1, nach Bethel zu ziehen, mit diesem Kampfe in Verbindung gebracht.

Wir sehen also eine förmliche gelehrte Erklärung jenes Vorganges vor uns" (S. XXXII). Dieselbe Beobachtung hat, allem nach ganz unabhängig von Scholz, J. Robertson gemacht: „Zur Zeit Hosea's können wir sehen (Hos. 12, 3. 4. 13), daß die Geschichte der Patriarchen nicht nur wohl bekannt war, sondern daß sie sozusagen als Text für Reden verwendet und homiletisch und didaktisch behandelt wurde, ein Beweis, daß sie längst in prophetischen Kreisen bekannt und geschätzt war, und daß man nicht unzusammenhängende Bruchstücke, sondern Teile einer fortlaufenden Geschichte darin sah" (Die alte Rel. Israels, 1896, S. 69).

Diese paränetische Verwendung der Patriarchengeschichten durch Hoseas beweist an sich noch nicht, daß Hoseas den schriftlichen Wortlaut der Genesis kannte, schließlich ist sie auch erklärbar, wenn Hoseas die Geschichte des Stammvaters aus mündlicher Überlieferung wußte. Immerhin aber wird die Methode des Propheten Hoseas leichter erklärt bei Voraussetzung einer geschriebenen Vorlage, als ohne eine solche. Die so begründete Wahrscheinlichkeit wird noch verstärkt durch eine Reihe weiterer Beobachtungen: Zunächst die Predigt des Hoseas ist von der Sprache des Pentateuch abhängig dadurch, daß Hoseas die Motive seiner Predigt sichtlich aus dem Inhalt des Gesetzes schöpft. Dies gilt wenigstens für den Abschnitt 2, 20—25, der eine Parodierung der Segensverheißung am Schlusse des Heiligkeitsgesetzes, Lev. 26, 3—13 darstellt. Ich stelle, um dieses Verhältnis zu erweisen, die beiden Texte je neben einander:

Hos. 2, 20. Und ich schließe zu ihren Gunsten einen Bund an jenem Tage mit dem Wilde des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und mit den Kriechtieren des Erdbodens;	Lev. 26, 6. Und ich gebe Frieden im Lande, und ihr werdet euch niederlegen, ohne daß jemand aufschreckt. Und ich schaffe die bösen Tiere weg aus dem Lande und das Schwert

und Bogen und Schwert und Krieg will ich zerbrechen weg vom Lande und lasse dich (= LXX > MT, Targ., Syr., Vulg., eos) wohnen in Sicherheit.

V. 21. Und ich verlobe dich mir auf ewig und ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und in Recht und in Liebe und in Barmherzigkeit. 22. Und ich verlobe mich dir in Wahrheit und du sollst Jahwe erkennen. 25. Und ich säe sie mir an im Lande und begnadige die Gnadelose und sage zu Nicht-Mein-Volk: „Mein Volk bist du"; und dieses wird sagen: „Mein Gott!"

V. 23. Und es wird geschehen an jenem Tage, da will ich erhören (= MT, Vulg. > LXX, Targ., Syr.), ist der Ausspruch Jahwe's, da will ich erhören die Himmel, und die werden erhören die Erde. 24. Und die Erde wird erhören den Weizen und den Most und

soll nicht hindurchziehen in eurem Lande. 7. Und ihr werdet eure Feinde verfolgen und sie werden vor euch dem Schwerte verfallen. . . . . 9. Und ich wende mich zu euch und mache euch fruchtbar und mehre euch, und richte auf meinen Bund mit euch.

V. 11. Und ich setze meine Wohnung in eure Mitte und nicht soll meine Seele euch verabscheuen. 12. Und ich wandle in eurer Mitte und ich will euch zum Gott sein und ihr sollt mir zum Volk sein. 13. Ich bin Jahwe euer Gott, der euch aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, daß ihr jenen nicht mehr Sklaven wäret, und ich zerbrach die Stangen eures Joches, und machte euch aufrecht schreiten.

V. 4. So werde ich eure Regengüsse geben zu ihrer Zeit, und das Land wird seinen Ertrag geben, und die Bäume des Feldes werden ihre Frucht geben. 5. Und es wird für euch die Dreschzeit grenzen an die Weinlese, und die Weinlese wird grenzen an die Saat-

das Öl; und die werden Jesreel erhören.	zeit; und ihr werdet euer Brod essen bis zur Sättigung, und sorglos in eurem Lande wohnen. 10. Und ihr werdet Altes, Ausgetrocknetes essen, und ihr werdet das Alte mit Rücksicht auf das Neue hinausschaffen können.

Diese beiden Segensverheißungen treffen in ihren Grundgedanken zusammen, nur in deren Reihenfolge weichen sie untereinander ab. Diese Grundgedanken sind folgende drei: 1. Jahwe wird fruchtbare, reiche Jahre über das Land kommen lassen (Hos. V. 23. 24. = Lev. V. 4. 5. 10); 2. Jahwe wird den Frieden im Lande erhalten, sowohl vor den wilden Tieren, als vor dem Schwert der Feinde (Hos. V. 20 = Lev. V. 6—9); 3. Jahwe wird wohnen inmitten von Israel, und Israel wird Jahwes Volk sein (Hos. V. 21. 22. 25 = Lev. V. 11—13). In diesen 3 Grundgedanken erschöpft sich die Segensverheißung sowohl bei Hoseas, als im Levitikus. Deßhalb glauben wir, daß zwischen beiden Segensverheißungen ein äußerer Zusammenhang besteht, die eine hat der anderen als Vorbild zwar nicht für den Wortlaut gedient, aber sie hat ihr doch die Motive geboten. Und zwar muß der Entlehner Hoseas insofern gewesen sein, als er die Motive seiner Predigt dem Gesetze entnommen und selbständig ausgesponnen hat. Denn die 3 Grundgedanken, welche die Disposition der Segensverheißung bilden, erscheinen bei Hoseas ganz im Gepräge seiner originellen Sprache, die wesentlich absticht von dem farblosen Tone im Levitikus. Namentlich gilt das von dem dritten Grundgedanken (Hos. V. 21. 22. 25. = Lev. V. 11—13). Wäre das Verhältnis umgekehrt, so müßte das Eigenartige hoseanischer Ausdrucksweise auch im Levitikus wiederklingen. Wir nehmen

also an, um nochmals zu rekapitulieren, daß Hoseas für den Abschnitt 2, 20—25 die Motive seiner Predigt aus P geschöpft hat, ähnlich wie er anderwärts, nämlich für die Segensverheißung am Schlusse des Buches 14, 6 ff. die Motive aus dem Hohen Liede entnahm. Dies nötigt aber zur Folgerung, daß P oder wenigstens das sog. Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26, dessen Schluß jene Segensverheißung bildet, dem Propheten Hoseas als ein geschriebener Gesetzeskodex vorgelegen haben muß [1]).

Zu demselben Ergebnisse führt die weitere Beobachtung, daß die Sprache des Hoseas in der juristischen Terminologie des Gesetzes sich bewegt. In der Festgesetzgebung von P, Lev. 23, wird moʿed als generelle Bezeichnung für „Fest" gebraucht (V. 2. 4. 37. 44), chag Jahwe, das Fest Jahwes im besonderen Sinne heißt dort das Laub-

1) Die Ächtheit der Hoseas-Stelle 2, 20—25 wird von Nowack (nicht jedoch von Wellhausen und Valeton) in Zweifel gezogen. V. 20 wird für verdächtig erklärt wegen seines Stiles, der an den von P erinnere. Letzteres ist ganz richtig, denn P — haben wir gesehen — war die Vorlage des Hoseas. Auch bezüglich der Verse 21—25 findet Nowack, daß „die Darstellung mit ihrer Breite sehr auffallend abweicht von der schlagenden Kürze von Kap. 1. 3". Wohl zu bedenken ist, daß die Kap. 1. 3 Drohweissagungen darstellen, nicht eine Segensverheißung, wie unser Abschnitt; zudem enthält auch unser Abschnitt ächt hoseanische Gedanken und Wendungen, man vergleiche nur V. 22. 23 mit 4, 1. 6, 4. 6. 10, 12; V. 23a mit 14, 3. V. 25 soll außerdem noch inhaltlich verdächtig sein, weil er nicht zu 2, 5 stimme. Im letzteren Verse kündige der Prophet an, daß Israels Land zur unfruchtbaren Wüste werde, dem widerspreche V. 25 und schon vorher V. 16, indem diese 2 Verse das Exil teils weissagen, teils voraussetzen — als ob nicht der gleiche Prophet dem Lande die Verödung, dem Volke die Exilirung voraussagen könnte! Endlich sei die Umdeutung der Namen in V. 24. 25 „verständlicher im Munde eines Späteren, als bei Hosea". Gerade im Gegenteil! Eben für Hoseas selber fügt es sich am besten zu sagen: was bisher, in der Zeit der Sünde und Schuld Unglücksname war, das soll in der Periode des Segens zum glückverheißenden Namen werden.

hüttenfest (V. 39. 41). Beide Benennungen kehren im selben Sinn und Umfang bei Hoseas 2, 13. 9, 5 wieder (vgl. oben S. 103).

Ebenso zeigt sich Hoseas vertraut mit der Terminologie der Opfergesetzgebung, sowohl der von JE, als der von P. JE fordert in der Gesetzgebung über die Erstlinge, daß diese „gebracht werden sollen in das Haus Jahwes" (Ex. 23, 19. 34, 26). Genau dieselbe Formel (ohne Präposition mit bloßem Akkusativ der Richtung) gebraucht Hoseas 9, 4, da er von den Erstlingen redet, nur daß er beim Verbum die intransitive Form (jabo') wählt statt der kausativen (thabi'). Beachtung verdient ferner, daß Hoseas 4, 8 Bekanntschaft aufweist mit dem rituellen Sinne des Wortes chatthāth, sowie es in P als Terminus für „Schuldopfer" gebraucht wird (vgl. oben S. 108).

Auch die Terminologie der Strafgesetzgebung des Pentateuch muß Hoseas bekannt gewesen sein. Im Strafkodex von P bedeutet das an sich indifferente zimma ein erschwertes Unzuchtvergehen, so Lev. 18, 17. 19, 29. 20, 14. Dasselbe Wort nun gebraucht Hoseas von den israelitischen Priestern, über die er 6, 9 sagt: „ja eine zimma verüben sie". Unmittelbar daran schließt sich in V. 10 die Klage des Propheten, daß das Volk von Ephraim durch zĕnuth, durch Buhlerei fehle. Hierunter versteht er offenbar die geistliche Unzucht, den Götzendienst. Deuten wir nun das zimma von V. 9 im Sinne des Sprachgebrauches von P, so wird der Zusammenhang beider Verse völlig klar, dann bedeutet zimma den erschwerten Götzendienst, das Übermaß von Abgötterei. Und die prophetische Rede will sagen: Priester und Volk freveln durch geistliche Unzucht, der Priester durch zimma, das Volk durch zĕnuth [1]). — Auch die kriminalistische Sprache von D klingt bei

1) Vgl. Hengstenberg, die Authentie des Pentat., 1836, I, 52. Nöldeke, Unters. z. Krit. d. A. T., 1869, S. 140.

Hoseas wieder. 5, 10 sagt er von den Fürsten Juda's, sie seien wie massige gĕbul, wie „Grenzverrücker“. Nun verbietet das Strafrecht von D zweimal, 19, 14. 27, 17 die ungerechte Verrückung der Grenzen, und beide Male gebraucht D genau dieselbe Formel zur Bezeichnung dieses Verbrechens, wie Hoseas: massig (bezw. thassig) gĕbul. — Hoseas trifft also wiederholt, wir dürfen sagen, verhältnismäßig häufig, mit der Terminologie des Gesetzes zusammen, und zwar nicht bloß mit JE, sondern auch mit P und D. Hätten wirklich P und D zu Hoseas' Zeiten noch nicht schriftlich existiert, denn wäre dieser Thatbestand schwer erklärbar.

Noch eine Stufe weiter, bis zur völligen Sicherheit führen uns die zahlreichen Fälle, in denen Hoseas den Wortlaut des Gesetzes bietet. Ich stelle zunächst diejenigen Fälle fest, welche Benützung von JE durch Hoseas erweisen.

2, 1a. „Und es wird werden die Zahl der Kinder Israels, wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen und nicht gezählt wird“. Der Zusammenhang dieser Stelle mit dem Gebete Jakobs Gen. 32, 13 („Du hast ja gesagt: wohlthun werde ich dir und werde deinen Samen machen, wie den Sand des Meeres, der nicht gezählt wird ob seiner Menge“) springt in die Augen und auch das kann nicht zweifelhaft sein, daß die Hoseas-Stelle sekundär ist. Dagegen sind die Zweifel, welche einzelne Kritiker, u. a. Steiner, Wellhausen, Nowack, Valeton gegen die Ursprünglichkeit der Verse 2, 1—3 äußern, nicht ganz unberechtigt. Es scheint in der That, daß die 3 Verse durch einen späteren, jedenfalls noch vorexilischen Propheten zwischen die mit 1, 9 schließende und die mit 2, 4 beginnende Strafweissagung eingeschaltet wurde. Wenn ich die obige und die beiden folgenden Stellen gleichwohl hier anführe, so geschieht es lediglich der Vollständigkeit halber, nicht um das zu beweisende Verhältnis zwischen JE und Hoseas

gerade auf sie zu gründen.

2, 1b. „Und es wird geschehen: anstatt daß man zu ihnen sagt: „Nicht mein Volk seid ihr“, wird man zu ihnen sagen: „Söhne des lebendigen Gottes“. Grundstelle ist Ex. 4, 22: „Und du sollst zu Pharao sprechen: So spricht Jahwe: „Mein erstgeborener Sohn ist Israel“ (vgl. Deut. 14, 1. 32, 19).

2, 2. „. . . . . und sie werden heraufziehen aus dem Lande“. Vgl. Pharaos Rede, Ex. 1, 10: „. . . . und es ziehe herauf aus dem Lande“.

2, 19. „Und ich entferne die Namen der Baale aus ihrem Munde, und sie sollen nicht mehr erwähnt werden mit ihrem Namen“. Es ist nicht zu verkennen, daß dieses prophetische Wort zurückgreift auf das allgemeine Verbot im Bundesbuche Ex. 23, 13: „Und den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen; nicht soll er gehört werden in deinem Munde“.

4, 6: „Weil du die Erkenntnis verschmäht hast, so verschmähe ich dich, daß du mir Priester seiest“. Das Wort enthält eine Rückbeziehung auf Ex. 19, 6 („Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk“). Der Prophet klagt, daß Israel der ihm damals, am Sinai, zu Teil gewordenen Auserwählung verlustig gegangen sei.

9, 4. Dieser Vers wurde bereits oben (S. 106. 107) erörtert und betont, daß der Schluß des Verses „nicht kommt es in Jahwes Haus“ wörtlich mit dem Gesetz über die Erstlinge Ex. 23, 19 zusammentrifft. Darüber, daß Hoseas hier vom Wortlaute des Gesetzes abhängig ist, kann ein Zweifel nicht bestehen.

11, 1: „Als Israel jung war, da liebte ich es; und aus Ägypten rief ich meinen Sohn“. Dieses Prophetenwort ist abhängig von Ex. 4, 22: „Und du sollst zu Pharao sprechen:

So spricht Jahwe: Mein erstgeborener Sohn ist Israel“. Allerdings ist der Text unsicher, denn LXX überträgt: *καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ.* Zu MT stimmt Syr., Vulg. und das neutestamentliche Citat Matth. 2, 15. Sachlich ist die Lesart der letztgenannten Zeugenreihe vorzuziehen, denn zu na'ar, *νήπιος* im Vordersatz will libnav, wie LXX gelesen haben muß (*τὰ τέκνα αὐτοῦ*), wenig stimmen. Wellhausens Vorschlag, לבני zu ersetzen durch לו כדי (offenbar wegen des in LXX folgenden *καθώς*) ist unbefriedigend, weil so *τὰ τέκνα* außer Berechnung bliebe. Wellhausens Einwurf, „vor der Berufung aus Ägypten könne Israel nicht als Sohn Jahwes bezeichnet werden“, ist hinfällig, denn für Hoseas ist Jakob der Stammvater des Volkes Israel [1]).

11, 3 b. „Und sie erkennen nicht, daß ich sie heile“. Die Stelle hat ihre Parallelen in 5, 13. 6, 1. 7, 1. Sämtliche 4 Stelle weisen, wie Scholz (Komment., S. 151) bemerkt, auf Ex. 15, 26 („denn ich, Jahwe, bin es, der dich heilt“) zurück. Nur 6, 1 legt sich noch die gleichzeitige Beziehung auf Deut. 32, 39 (vgl. unten) nahe. Als ein Citat aus einer auktoritativen Schrift wird 11, 3 b durch seine ganze Umgebung charakterisiert. V. 1, wohl auch V. 2, und dann V. 3 und V. 4 erscheint Israel unter dem Bilde eines unreifen, aber auch unbündigen Jungen, von Krankheit ist nicht die Rede, Wenn es nun gleichwohl heißt, Israel hätte erkennen sollen, daß Jahwe sein Arzt sei, so setzt dies voraus, daß den Hörern und Lesern der Titel Jahwes als des Arztes von Israel auf Grund eines auktoritativen Ausspruches geläufig gewesen sein muß.

12, 4. „Im Mutterleibe erfaßte er seinen Bruder an der Ferse; und in seiner Stärke rang er mit Gott. 5. Ja, er rang mit einem Engel und überwand; er weinte und flehte

---

1) Vgl. R. Hollmann, Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten, 1897, S. 36.

zu ihm; zu Bethel fand ihn und dort redete mit ihm — 6. Jahwe, Gott der Heerschaaren, dessen Ruhmestitel Jahwe ist". Zunächst ist für V. 5b 6 der Text zu sichern. Mit LXX ist hier nichts anzufangen, dann der Grieche hat an dieser Stelle alexandrinische Phantasieen in den Text seiner Vorlage hineingetragen (ἐν τῷ οἴκῳ Ὢν εὕροσάν με). Dagegen fassen Syr. Aqu. Symm. Theod. Vulg. das Suffix in ימצאנו als Suffix der 3. Pers. Sing. Für das folgende עמנו stimmt Vulg. zu MT, während Syr. Aqu. Symm. Theod. עמו lasen. Letzteres ist wohl auch ursprünglich, und Wellhausen mag Recht haben, wenn er bemerkt: „der Fehler ist vielleicht veranlaßt durch falsche Auffassung des Suffixums in ימצאנו" (Komment. 3, S. 129). In V. 6 zeugen alle Versionen für den Wortlaut von MT. Aber sowie der Vers hier lautet, fehlt ihm ein Prädikat. Dieses Prädikat wird gewonnen, wenn das ו vor Jahwe als durch Dittographie aus dem vorangehenden עמו entstanden gefaßt und darum getilgt wird (Valeton, Amos und Hos., 218, Anm. 75). — V. 4a nun geht zurück auf Ex. 25, 26, auf dessen Inhalt ʿaqab anspielen soll. V. 4b. 5a liegt der Wortlaut von Ex. 32, 29 zu Grunde. Beweis ist der beidesmalige Gebrauch des seltenen Wortes sara und der von jakhol im Sinne von „überwinden". Ferner ist Hoseas der Entlehner, denn bei ihm folgt auf die Erzählung der überlieferten Thatsache bereits die theologische Erklärung, indem in V. 5 einerseits das Wort Elohim (V. 4) durch malaʾkh, anderseits wajjakhol (V. 5) durch bakha wajjithchannan lo kommentiert wird [1]). — Endlich V. 6 ruht „dem Gedanken und den Worten nach" (Scholz) auf Ex. 3, 15: „Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt; dies ist mein Name auf ewig, und dies ist mein Ruhmestitel von Geschlecht zu Geschlecht".

1) Vgl. Hollmann, a. a. O., S. 22 ff.

Nowack spricht es, zwar nicht als sicheres kritisches Ergebnis, aber doch als „Vermutung" aus, daß die Verse 4 b—7 spätere Nachträge seien, „veranlaßt durch die einzigartige Erscheinung, daß einer der Patriarchen, die sonst immer als leuchtende Vorbilder erscheinen, hier unter ganz anderem Gesichtspunkt betrachtet wird". Unter den Gründen, durch welche N. seine Vermutung zu stützen sucht, könnte nur einer ernstlich ins Gewicht fallen, nämlich die Beobachtung, „daß V. 8 den Gedanken von V. 4 a fortführt". Letzteres trifft jedoch nur dann zu, wenn עקב in V. 4 a gerade so übersetzt wird, wie N. nach Wellhausens Vorgang thut: „er übervorteilte (W. „er betrog") seinen Bruder". Zunächst ist עקב ein Denominativum von ʿaqeb und bedeutet als solches: „die Ferse ergreifen, an der Ferse fassen". Diese ursprüngliche Bedeutung ist hier wegen des vorangehenden babbeṭen nicht bloß die nächstliegende, sondern auch die 4 b durch den Zusammenhang geforderte. Ist aber so zu übersetzen, dann ist der behauptete unmittelbare Anschluß von V. 8 an V. 4 a doch recht problematisch. Übrigens auch wenn ʿaqab hier wirklich in der übertragenen Bedeutung „übervorteilen, betrügen", zu fassen wäre, denn wäre damit nur bewiesen, daß V. 8 sofort an V. 4 a angeschlossen werden könnte, nicht aber, daß die zwischen inneliegenden Verse 4 b—7 überflüssig seien.

Aus P weist das Buch Hoseas folgende Entlehnungen auf:

1, 9: „Nenne seinen Namen „Nicht-mein-Volk", denn ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer". Dieses Wort blickt formal zurück auf Ex. 6, 7 („Und ich will euch mir zum Volke annehmen") und Lev. 26, 12 („Und ich wandle in eurer Mitte, und ich werde euch zum Gott, und ihr werdet mir zum Volke sein"). Denn die Benennung „Nicht-mein-Volk" setzt eine frühere Benennung Israels als des Volkes Jahwes voraus, die es aufheben will. Übrigens ist zuzuge-

stehen, daß die Bezugnahme auf ein schriftliches Dokument damit nicht notwendig gegeben ist, denn Israels Bewußtsein, als Jahwes Volk gelten zu dürfen, konnte auch auf mündlicher Überlieferung gegründet sein.

2, 20 a: „Und ich schließe zu ihren Gunsten einen Bund an jenem Tage mit den Getieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und den Kriechtieren des Erdbodens". Die Rede bewegt sich völlig in der Sprache von P: die aufgezählten Kategorieen der Tierwelt stehen teils wörtlich, teils nahezu wörtlich auch Gen. 1, 25. 6, 20. 9, 2. Die Art dieser Reminiszenz nötigt P als geschriebene Vorlage vorauszusetzen.

4, 10: „Und wenn sie essen, so sollen sie nicht satt werden". Dieselbe Redensart steht Lev. 26, 26. Doch als einen sicheren Beleg, wie im vorhergehenden Falle bei 2, 20, erachte ich dieses Zusammentreffen nicht, weil schließlich der Redensart bei Hoseas und in Levitikus ein sprichwörtlicher Ausdruck zu Grunde liegen könnte.

6, 2 b: „Und wir werden leben vor seinem Angesicht". Die Stelle klingt unverkennbar an an Abrahams Wort: „Möchte doch Israel vor deinem Angesicht leben!" (Gen. 17, 18). Doch ist auch ein zufälliges Zusammentreffen in der gleichen Redensart bei der Allgemeinheit der Phrase nicht ausgeschlossen.

12, 5 b: „Zu Bethel fand ihn und dort redete mit ihm (Jahwe, der Gott der Heerschaaren)". Die Stelle geht formal und im Wortlaute (jĕdabber, bezw. dibber) auf Gen. 35, 13. 15 zurück. Nöldeke erachtet diese Beziehung des Hoseas auf P als „besonders deutlich" (Unters. z. Krit. d. A. T. 1869, S. 140).

Kenntnis des Wortlautes von D verrät Hoseas an folgenden Stellen:

6, 1: „Wohlan, laßt uns zurückkehren zu Jahwe! Denn er hat zerrissen, so wird er uns auch heilen. Er schlug, so

wird er uns auch verbinden". Die Vorlage ist unverkennbar des Lied Mosis, Deut. 32, 39 b: „Ich töte und mache lebendig, ich zerschlug, und ich werde heilen"[1]).

8, 13 b: „Nun wird er gedenken ihrer Verschuldung und wird heimsuchen ihre Sünde: sie werden nach Ägypten zurückkehren"[2]). 9, 3: „Nicht werden sie im Lande Jahwe's wohnen dürfen; vielmehr wird Ephraim nach Ägypten zurückkehren, und zu Assur werden sie Unreines essen". 11, 5: „Zurückkehren[3]) soll er in's Land Ägypten, und Assur, der soll sein König sein, weil sie sich geweigert haben, sich zu bekehren". In diesen 3 Versen steht der Name „Ägypten", so erklärt Scholz mit Recht, in typischem Sinne, „wie schon daraus klar ist, daß sie in Assur und Ägypten zugleich sind (a. a. O., S. 113). Warum gebraucht nun aber der Prophet hier Ägypten als Typus des Verbannungsortes, da er doch 9, 3 und 11, 5 sofort nachher Assur als eigentliche Stätte des Exils bezeichnet? Der Grund dieser eigentümlichen Ausdrucksweise des Propheten wird sofort klar, wenn wir uns erinnern an die Drohung des Deuteronomium: „Und Jahwe wird dich auf Schiffen nach Ägypten zurückbringen (28, 68)". Von dieser Stelle muß Hoseas abhängig sein; und sein Gedanke kann kein anderer sein, als der: jene Drohung des Gesetzbuches wird sich an euch erfüllen, ihr werdet das Land verlassen müssen, indem ihr zwar nicht nach Ägypten, aber doch nach Assur wandern werdet. So klärt sich die zweimalige Nebeneinanderstellung von Ägypten und Assur auf. Wir erblicken daher in diesen

---

1) Von 4, 4, welche Stelle Hengstenberg (die Authentie d. Pentat, 1836, S. 54 ff.) mit Deut. 17, 12 in Zusammenhang bringt, sehe ich ab, weil der Text zu unsicher ist.

2) LXX hat den Zusatz: *καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγον.* Doch dieser Zusatz ist sicher aus 9, 3 hier eingedrungen.

3) Mit LXX ist für לֹא zu lesen לוֹ, und dieses noch zum vorangehenden V. 4 zu ziehen.

3 Stellen einen strikten Beweis dafür, daß Hoseas das Deuteronomium gekannt und bei seinen Hörern dessen Wortlaut als bekannt vorausgesetzt hat.

13, 6: „Entsprechend ihrer Weide wurden sie satt. Satt wurden sie, und es erhob sich ihr Herz. Darum haben sie meiner vergessen". Auch hier liegt eine unverkennbare Bezugnahme auf den Wortlaut des Deuteronomium vor, indem die in Deut. 8, 10—14 gegebene Warnung, bezw. die darin enthaltene Drohung als nunmehr in Erfüllung gegangen bezeichnet wird.

Fassen wir nun die Ergebnisse unserer Untersuchung noch in Kürze zusammen. Wir fanden:

1. Hoseas kennt die leitenden und grundlegenden Ideen des mosaischen Gesetzes.

2. Er kennt einzelne Forderungen des Gesetzes und bezeugt das Zurechtbestehen der vom Gesetze vorgeschriebenen kultischen Einrichtungen.

3. Das Gesetz Jahwes gilt ihm und seinen Hörern als etwas ganz Bekanntes. Und er bezeugt dieses Gesetz Jahwes ausdrücklich als geschrieben und als zahllose Einzelbestimmungen umfassend.

4. Hoseas verrät Kenntnis vom Wortlaut des mosaischen Gesetzbuches dadurch, daß er das Gesetz kommentiert, daß er die Motive seiner Predigt wenigstens in Einem Falle aus P entlehnt, daß seine rituelle und juristische Terminologie sich mit der des Gesetzbuches deckt, und endlich dadurch, daß sein Buch an nicht wenigen Stellen wörtliche Reminiszenzen aus JE, P und D aufweist. — Aus diesen Prämissen leiten wir den Schluß ab, daß die 3 geschriebenen Gesetzessammlungen JE, P, D im 8. Jahrh. bereits existierten, und als Gesetz Jahwes anerkannt waren, nicht bloß in Juda, sondern auch in Israel. Damit ist aber auch ihre Niederschreibung vor

der Reichstrennung bewiesen. Daß die Kultgesetze, deren Zurechtbestehen und Giltigkeit der Prophet nicht erst lehrt, sondern bereits voraussetzt, diese unbestrittene Anerkennung im Reiche Israel hätten erringen können, wenn sie erst nach der Reichstrennung promulgiert worden wären, ist eine moralische Unmöglichkeit. Ihre Anerkennung im Nordreiche ist nur dann begreiflich, wenn die zehn Stämme jene Gesetzbücher als religiösen Besitz mit herübernahmen aus der Zeit der Einigung. Sonach ergibt sich aus den Zeugnissen des Hoseas als unterster Termin für die Datirung von JE, P, D die Zeit Salomos.

Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen. Hoseas hat JE, P, D nicht bloß gekannt, er hat sie bereits als zusammengearbeitet zu Einem Gesetzbuche vorgefunden, mit anderen Worten: die Redaktion des Pentateuch liegt über Hoseas zurück und damit auch jenseits der Reichstrennung. Für D läßt sich das allerdings nicht positiv beweisen, wohl aber für JE und P. Hoseas behandelt im 12. Kap. seines Buches die Geschichte des Stammvaters Jakob in großen Zügen, indem er sich an die Reihenfolge der Ereignisse anschließt, wie sie die Genesis von Kap. 25 an bietet. Hoseas bezieht sich zuerst V. 4 a auf den Bericht über Jakobs Geburt Gen. 25, 26; dann geht er V. 4 b über zu Jakobs Kampf mit Gott, Gen. 32, 25—33. Im folgenden Halbvers 5 a erklärt der Prophet den Sinn der Gotteserscheinung, überspringt sodann die Berichte über Jakobs Zusammentreffen mit Esau und über die Vorgänge zu Sichem, um in V. 5 b die abermalige Erscheinung Gottes in Bethel, wie sie die Perikope Gen. 35, 1—15 erzählt, zu berühren. Nun ist aber weiter zu erwägen, daß die Pentateuchkritik Jakobs Geschichte in der Gen. Kap. 25—35 als aus JE und P zusammengearbeitet erklärt. Und zwar liegen den Exzerpten des Hoseas sowohl Stücke von JE, als solche von P zu Grunde. V. 4 a ruht auf JE, ebenso 4 b, dagegen

5b auf P. Daher muß jeder, der die Quellenscheidung, wie sie die Kritik für die Geschichte Jakobs durchführen will, annimmt, zu dem weiteren Zugeständnis notwendig gedrängt werden, daß dem Propheten Hoseas die Geschichte Jakobs bereits in ihrer aus JE und P zusammengearbeiteten Form vorlag, also die Redaktion der Genesis schon vor der Zeit des Hoseas erfolgte. Diese Folgerung hat auch Nöldeke in seinen „Untersuchungen zur Kritik des A. Test." (1869, S. 140) allen Ernstes gezogen. Er findet es „sehr wahrscheinlich, daß Hosea nicht allein die Grundschrift benützte, sondern diese auch schon in ihrer jetzigen Verbindung mit den anderen Quellen fand, daß mithin auch der Redaktor schon älter ist als Hosea". Nicht bloß „sehr wahrscheinlich" ist dieses Ergebnis über das Alter der Genesis, sondern es ist förmlich gesichert.

Diese Konsequenz ist selbstverständlich den Verteidigern des nachexilischen Ursprungs von P nichts weniger als sympathisch. Wellhausens Versuch, die Berechtigung der Folgerung zu entkräften, soll daher noch geprüft werden. W. bemerkt im Kommentar[3] S. 128: zu 12, 4: „Hosea setzt hier bei seinen Zuhörern oder Lesern eine genaue Bekanntschaft mit den Geschichten der Genesis voraus, in der Gestalt, wie wir sie im Jahwisten lesen. In welcher Ordnung er die Geschichten kennt, läßt sich schlecht feststellen. Er erwähnt den Ringkampf zu Pniel vor der Flucht nach dem Gefilde Arams; aber andererseits läßt er den Jakob von Pniel nach Bethel kommen, also von Nord nach Süden wandern". W. will also behaupten, daß dem 12. Kap. des Buches Hoseas chronologische Ordnung fehle. Wäre dies richtig, dann dürfte allerdings nicht gesagt werden, daß Hoseas an die Chronologie der Genesis sich anschließe. Allein Wellhausens Aufstellungen sind willkürlich. Es ist vor allem nicht richtig, daß Hoseas den Ringkampf zu Pniel vor der Flucht nach Aram ansetze. Allerdings

erwähnt er das erstere Ereignis V. 4. 5, das letztere V. 13. Aber es ist wohl zu beachten, daß V. 13 nur lokal, nicht auch zugleich chronologisch und inhaltlich auf V. 4. 5 folgt. Denn zwischeninne ist Hoseas zu ganz anderen Materien übergegangen. In V. 7—12 richtet Hoseas die Mahnung an Ephraim, sich zu Jahwe zu bekehren und gründet diese Mahnung auf die vielen Gnadenerweise, welche Israel von Jahwe erhalten hat. Als solchen Gnadenerweis nennt V. 11 im besondern die Sendung von Propheten. Israel aber hat diese Fürsorge seines Gottes mit Götzendienst vergolten (V. 12). Und nun kehrt die Rede, um Israels Undank recht grell zu beleuchten, zu Jakobs Geschichte zurück. Dein Stammvater, sagt Hoseas, erfreute sich nicht, wie du, der Leitung durch Propheten, sondern arm und verlassen mußte er nach Aram flüchten und dort hüten um ein Weib (V. 13). Dich aber hat Jahwe durch einen Propheten aus Ägypten geführt und durch einen Propheten ließ er dich hüten (V. 14). Davon also, daß V. 13 chronologisch an V. 5 anschließen wolle, kann gar keine Rede sein. V. 13 „ist ein neuer Rückblick, der zu einem anderen Zwecke angestellt ist als der erste“ [1]. Wellhausens Argumentation widerspricht sonach durchaus dem inneren Zusammenhange des 12. Kapitels. Was sodann den zweiten Punkt betrifft, Hoseas lasse Jakob von Norden nach Süden reisen und zeige darin schlechte Ordnung, so können W.'s Worte doch wohl nur den Sinn haben, daß die Gotteserscheinung von 5 b notwendig identisch sein müsse mit der Gen. 28, 10—12 erzählten. Wäre dem so, dann wäre die Ordnung bei Hoseas allerdings verfehlt, sowohl chronologisch, als geographisch. Denn der in V. 5 a berührte Vorgang erfolgte später, als die Gotteserscheinung des Kap. 28, und außerdem erscheint Jakob in V. 5 in der That als von Norden nach Süden reisend, weil

1) Hollmann a. a. O., S. 33. 34.

Pniel, der Ort des Ringens, nördlich vom Jabbok, also jedenfalls nordöstlich von Bethel lag. Wenn man nun weiter annimmt, daß V. 5 die Erlebnisse Jakobs auf seiner Reise nach Aram meine, was W. voraussetzt und im Interesse seiner Argumentation voraussetzen muß — dann ergibt sich allerdings, daß Hoseas auf chronologische und geographische richtige Anordnung verzichtet haben müsse. Allein woher weiß W. erstens, daß Hoseas 5 b die Gotteserscheinung des Kap. 28 der Genesis, und nicht vielmehr die in Kap. 35 erzählte meint? An sich ist beides möglich: es kann jedenfalls nicht gesagt werden, daß Hoseas notwendig, oder, wie Nowack (Kommentar, S. 73) sich ausdrückt, „offenbar nur" auf Kap. 28 sich beziehe. Der Wortlaut aber zeigt, daß Hoseas wirklich nicht Kap. 28, sondern den Bericht von Kap. 35 und bloß diesen im Auge hat, denn in diesem Berichte, kehrt 3mal (V. 13. 14. 15) das „Reden" Gottes (dibber) mit Jakob wieder, auf welches das jĕdabber bei Hoseas anspielt. — Noch willkürlicher ist die zweite Voraussetzung, daß Hoseas in V. 5 die Reise Jakobs nach Aram und nicht vielmehr seine Rückkehr aus Aram im Auge habe. Eines weiteren Nachweises bedarf diese letztere, durch die Gerechtigkeit gegen den Schriftsteller diktirte Deutung gar nicht.

3.

Textkritisches zu Job.

Von Professor Dr. Norbert Peters in Paderborn.

Das Buch Job ist im letzten Jahrzehnt der Gegenstand zahlreicher eindringender Textesstudien gewesen, die seine Erklärung wesentlich gefördert haben. Bei der heute weitverbreiteten Sucht, stets und überall nach neuen Konjekturen zu suchen, sind allerdings die meisten der vorgebrachten „Verbesserungen" zu sehr der subjektiven Meinung Kinder, als daß sie Aussicht auf allgemeine Annahme haben könnten. Hat man aber so auf der einen Seite vielfach an dem überlieferten Texte herumkuriert, wo derselbe gesund ist, so ist andererseits manche Stelle noch unbeachtet geblieben, an der die Fehlerhaftigkeit des überkommenen Textes unleugbar und M. auch an der Hand der Überlieferung verbesserungsfähig ist.

Diese Erwägungen werden es begreiflich erscheinen lassen, daß ich im Folgenden dem Urteile der Fachgenossen eine Auswahl von Vorschlägen — lediglich als solche wünsche ich namentlich diejenigen Ausführungen beurteilt zu sehen, die in den alten Übersetzungen keine Stütze haben — zur Verbesserung des Textes des Buches Job unterbreite. Oberster Grundsatz war und ist für mich: Möglichste Anlehnung an den überlieferten Text, aber nicht an den massorethischen Text allein. Leider Gottes ist es noch nicht überflüssig, so Selbstverständliches zu betonen.

Ich bemerke noch, daß ich der Gleichförmigkeit halber Beer's Siglen gewählt habe. Nur zog ich statt des leicht mißverständlichen A. (= Aquilas) das Zeichen ᾿A vor. Budde,

Duhm, Welte verweist auf die betreffenden Kommentare, Beer auf dessen ausgezeichnete Schrift Der Text des B. Hiob, Marburg 1895, Bickell auf dessen kritische Bearbeitung des Jobdialogs W. Z. f. K. d. M. 1892 S. 136 ff., 241 ff. und 1893 S. 1 ff., 153 ff.), Grimme auf dessen Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob (Th. Q.S. 1898 S. 295 ff., 421 ff., 1899 S. 112 ff., 259 ff.), Siegfried auf dessen The Book of Job, Leipzig 1893.

5, 5. M. wäre zu übersetzen:
„Dessen Ernte der Hungrige ißt
Und bis aus den Dornen sie herausholt,
Und die Schlinge schnappt nach seinem Gut“.

Die Bedenken gegen diesen Text sind durch Beer und Duhm ausreichend auseinandergesetzt worden. St. I und III lassen sich an der Hand der alten Übersetzungen in Ordnung bringen. Statt קצירו verlangt G. קָצְרוּ, ebenso רעבים יאכלו. Statt צמים ist צְמֵים nach ʼA. Σ. P. V. Saad zu vokalisieren. Vgl. דויג st. דואג I Sam. 22, 18. 22 כ׳. Dadurch wird der Parallelismus mit St. I hergestellt. Die Konsequenz ist ושאפו. Vgl. V. In der Schreibung der Endungen, zumal der vokalischen, verfuhr man ja bekanntlich in der alten Zeit recht frei. Vgl. J. Wellhausen, der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871, S. 19 f. Übrigens scheint G. (*ἐκσιφωνισθείη*) und V. (et bibent) die Lesart ושאבו (und sie schöpfen) vorauszusetzen. Da diese aber leicht durch צמים entstehen konnte, bleibe ich bei M. In St. II geht es nicht ohne Konjektur. Ich schlage ואלמו צמים יקהו („und binden Durstende in Garben, nehmen es weg“) vor. Für צמים sei auf P. verwiesen, speziell für die Schreibung צמים auf St. III, für אלם auf Gen. 37, 7. Das Suffix in יקהו geht auf אשר. Im Grunde würde es sich deshalb nur um die Verwechslung von מ und נ handeln, wozu

die althebräische Schrift zu vergleichen wäre. Übrigens scheinen St. II und III Varianten zu sein. Ist vielleicht St. II Glosse, die den Übergang vom „Mähen" zum „Essen" in St. II pedantisch vermitteln will?

Hiernach übersetze ich:

„Was sie mähten, essen Hungrige
Und binden Dürstende in Garben, nehmen es weg
Und Durstige schnappen nach ihrer Habe".

6, 4. יערכוני in M. ist vielfach der Gegenstand des Anstoßes gewesen. Der schon von V. (militant contra me) vertretene Gebrauch von ערך = ערך מלחמה ist zwar erwiesen. Unerträglich hart ist aber dabei die Konstruktion mit dem einfachen Akkusativ statt את, עם oder לקראת. Außerdem hat G. *κεντοῦσί με*, hiernach V. und P. *Κεντεῖν* findet sich in G. zu selten (nach Tromm nur hier), um mit einiger Sicherheit auf das hebräische Wort der Vorlage schließen zu können, P. dagegen weist deutlich auf ערץ. Dessen Übersetzung kann *κεντεῖν* aber sehr wohl sein. Ich lese deshalb unter Verweisung auf die Ähnlichkeit von ך und ץ [1]) (vgl. auch die althebräische Schrift) יערצוני. Außerdem verlangt G. יהוה st. שדי in St. I. Das Fehlen von יהוה in den Reden des Buches Job ist nicht dem Dichter auf's Konto zu setzen (Budde S. XIII), sondern den späteren Diaskeuasten von M., die sich an dem Vorkommen des heiligen Tetragramms stießen, wobei sie allerdings ein paar Stellen übersehen haben. Danach ist die litterarkritische Verwendung der Gottesnamen des Buches Job in der Überlieferung von M. zu beurteilen. Daß St. II Glosse sei (Beer), ist durch den Hinweis auf 4, 19 nicht erwiesen. Das Tristichon an dieser Stelle ist Absicht. Zu den Tristichen im Buche Job vgl. P. Vetter, Die Metrik des Buches Job,

1) Die Form der Finalbuchstaben repräsentiert bekanntlich den älteren Typus.

Freiburg 1897 S. 26—30, zu den Tristichen überhaupt J. K. Zenner in Z. f. k. Th. 1900 S. 142. Ihre Existenz in der hebräischen Poesie ist absolut sicher.

Unser Vers hieße also:

„Denn Jahwes Pfeile haften an mir,
Deren Glut mein Geist trinken muß,
Eloahs Schrecknisse ängstigen mich“.

6, 14. למס ist schwierig. Gewöhnlich wird מס als Adjektivum von מסס gefaßt. Hiergegen siehe Duhm.

Da 20 (23?) Kenn. und 7 (14?) Ross. die Konsonanten למאס bieten, ziehe ich vor לְמָאֵס zu lesen. מן in מרעהו ist dann entweder als constructio praegnans zu fassen oder im Sinne von לפני zu nehmen. Vgl. C. Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Bonn 1876 S. 113. Der Text von G. P. T. V. läßt sich auf ללאם mindestens ebenso gut zurückführen wie auf Beer's למיש. In St. II ist nach G. יהוה wiederherzustellen. Vgl. zu 6, 4. Sonach heißt der Vers:

„Fürwahr, wer vor dem Freunde das Mitleid gering achtet,
Der verläßt die Furcht Jahwe's.

6, 17. יזרבו wird als Pu. von זרב erklärt, das man entweder = versengen (vgl. צרב Ez. 21, 3) oder = überfließen nimmt. Nur die letztere Bedeutung ist durch das Aramäische und Arabische belegbar, fügt sich aber trotz Delitzsch[2] S. 101 A. 1 nicht recht in den Zusammenhang. Ich schlage die leichte Änderung יזרו בו vor. Dadurch wird auch sonst der Stichos syntaktisch erleichtert, wie auch der Parallelismus mit בחמו hergestellt wird, dessen ו allerdings nicht Suffix sein kann, sondern mit Budde zu נדעכו als ו apodoseos zu ziehen sein wird. Als Maskulinum findet sich עת auch Js. 13, 22; Esdr. 10, 14; Neh. 10, 35). Der Vers heißt danach:

„Zur Zeit, da sie sieden, vergehen sie,
Bei der Hitze, da verschwinden sie von ihrer Stelle“.

6, 29. M. ist augenscheinlich mehrfach verderbt. ושובי ist sinnlos. Es ist wahrscheinlich durch צדקי veranlaßt. Das Kere, P. T. und auch G. (*καὶ πάλιν συνέρχεσθε; πάλιν* = שוב) verlangen ושבו. Das Doppelte שְׁבוּ in M. ist aber recht unwahrscheinlich. G. hat mit *καθίσαντες* das richtige erhalten. Lies שֵׁבוּ בה bleibt trotz Duhm („noch ist mein Recht darin") hart. בי Hitzigs, Bickells u. a. hat in der Textesüberlieferung keine Stütze. Dagegen zeigt G., in dem es keineswegs fehlt, wie Beer meint, deutlich mit *συνέρχεσθε* auf באו. Vgl. für *συνέρχεσθαι* = בוא Job 22, 4; Ez. 33, 30. Da aber das Job von צדקי, wie wir sehen werden, von G. nicht gelesen wurde, ist ובאו vorzuziehen, zumal auch in St. I das zweite Glied ursprünglich durch ו eingeleitet war. Vgl. auch *πάλιν συνέρχεσθε* in G. בה kann leicht durch den Schluß des vorhergehenden Stichos (עולה) veranlaßt sein oder durch den Anfang des folgenden (היש). Zu בוא vgl. בוא ב = an führen Ps. 71 (70), 16 und I Par. 4, 38. Statt עוד צדק[י] hat G. (*τῷ δικαίῳ*) עַד צַדִּק gelesen. Derselbe Gebrauch von עד (= אל) findet sich auch 32, 11. 12 und 38, 18, speziell בוא עד 22, 23, צדיק nennt sich Job selbst 12, 4. Vgl. auch 32, 1. Die dativische Übersetzung von עד צדק in G. ist durch *συνέρχεσθε* veranlaßt. אל תהי עולה in M. giebt allerdings einen guten Sinn. Die Konzinnität empfiehlt aber mehr die unter Nichtberücksichtigung der Endung mit M. graphisch identische Auffassung von G. = אל תהיו, die auch 'A. und P. bieten. Statt עולה ist denn aber notwendig mit P. עַוָלִים zu schreiben Vgl. auch T². Auch ואל in G. und P. ziehe ich bloßem אל vor. Nach allem wäre zu übersetzen:

= „Bleibt doch sitzen und seid nicht ruchlos,
Und kehret euch einem Gerechten zu und kommet her"

8, 14. אשר יקוט ist nicht zu halten. Denn קוט ist als „brüchich werden, reißen" im Hebräischen nicht erweisbar, im

Sinne von „Ekel empfinden" ergiebt es keinen Sinn. Daß Saad. mit seiner Übersetzung „Sonnenfäden" den durch den Parallelismus geforderten Sinn wenigstens richtig erhalten hat, wird mehr und mehr anerkannt. Aber wie ist zu lesen? Buddes קרי קיט = „Sommerfäden" kommt M. in seiner Überlieferung schon sehr nahe. Aber ich glaube, daß wir den überlieferten Konsonantenbestand noch mehr schonen können. Ich lese nämlich קִשְׁרֵי קיט. Dann ist die Textesverderbnis zurückgeführt auf die Verwechslung von ק und א, die allerdings kaum in der Quadratschrift, wohl aber in der althebräischen Schrift möglich war. קִשֻּׁרִים steht Jes. 3, 20 und Jer. 2, 32 und bezeichnet an beiden Stellen sicher eine Art Gürtel. Vergleicht man noch קשר = anbinden, das aramäische קִישִׁירְתָא = Gürtel und das neuhebräische קֶשֶׁר = Knoten, so muß die Bedeutung „Fäden" als ausreichend erwiesen gelten. Es ist also zu übersetzen:

„Sonnenfäden sind seine Zuversicht,
Und sein Vertrauen ist das Spinnenhaus".

10, 22. עיפתה pflegt man עיפה (Am. 4, 13) gleichzusetzen und als mit doppelter Femininendung versehen aufzufassen. Näher liegt die Vokalisation zu ändern und עֵיפָתָה zu schreiben. Vgl. St. III und 10, 17 („Und heller wird dein Leben, als das Mittagslicht; wird's dunkel, ist es [noch] wie Morgenlicht"). Außerdem ist mit G. (φέγγος) st. סדרים zu lesen נהרה aus den von Beer ausgeführten Gründen und mit Budde, da M. sich in den Zusammenhang nicht fügt, וְתֹפַע zu vokalisieren. So ergiebt sich für V. 21—22 die Übersetzung

„Bevor ich wandre, und nicht wiederkehre,
In's Land des Dunkels und der Finsternis,
In's Land, des Zwielicht ist wie tiefste Nacht,
Der Finsternis und der Lichtlosigkeit,
Und würd' es hell, es wär wie tiefste Nacht".

Die Sätzchen in St. I b und St. III sind logisch wie die Substantive in St. II als von ארץ abhängig gedacht. Daß אפל die tiefe Finsternis bedeutet ist anerkannt. Daß עיפה die geringste Form der Finsternis (Dämmerung, Zwielicht) bezeichnet, lehrt Am. 4, 13 und der Gebrauch von עיף in Job 11, 17 noch deutlich genug.

So enthalten die Verse V. 21—22 eine herrliche Steigerung. V. 21 schildert die Unterwelt mit den beiden gewöhnlichsten Worten für den Begriff des Dunkels als finster. V. 22 I sagt, daß es dort ein geringes Dunkel nicht gebe, V. 22 II, daß überhaupt kein Licht zu finden sei. V. 22 III endlich krönt die Steigerung mit dem Gedanken, daß selbst für den Fall des Hellwerdens nur tiefe Finsternis bleiben würde. Danach kann ich den Versuchen, entweder den ganzen Vers wegen seiner „ermüdenden Tautologien" (Bickell [trotz G.] u. a.) oder St. I b als Variante zu St. III zu streichen (Budde u. a.), eine Berechtigung nicht zuerkennen. Die häufende Steigerung in der Beschreibung der Scheol ist absichtlich hier am Schlusse der so pessimistisch gehaltenen Rede angebracht. Das Tristichon markiert den Schluß, wie beispielsweise gleich 11, 20 wieder.

13, 13. St. II läßt sich die gewöhnliche Übersetzung („mag über mich kommen, was da wolle", Welte) kaum halten. Außerdem hat G. *καὶ ἀναπαύσωμαι θυμοῦ*. Darin ist der Text zwar mißverstanden, aber deutlich ist in *θυμοῦ* noch חֵמָה der Vorlage zu erkennen. In dem Makkeph von על־מה in V. 14, das in G. und Ross. 422 (v. erster Hand) fehlt und nur Variante zu עלי מה sein wird, scheint ein Rest des ה noch vorzuliegen. Der Vers heißt also:

„Schweigt vor mir still, auf daß ich rede,
Und es komme über mich der Zorn".

חמה bezeichnet hier den Eifer der Debatte, den Kampfeszorn. So ergiebt unsere Änderung nach G. einen guten Zusammen-

hang. Ich will reden, der Kampfeseifer mag kommen (V. 13). Ich setze mein Leben auf's Spiel (V. 14), wenn mich Gott auch tötet (V. 15).

13, 28. Die befriedigende Erklärung dieses Verses hat seither, soviel ich sehe, aller Anstrengungen der Kommentatoren gespottet, weil alle unter dem Banne der hier einmal wieder recht ungeschickten Kapiteleinteilung standen. Budde weiß nur den billigen Rat, den Vers als Glosse anzusehen. Das Richtige liegt hier aber m. E. außerordentlich nahe. Der Vers gehört zum Folgenden, zu der herrlichen Elegie auf des Menschen Schicksal. Das verlangt Form und Inhalt des Verses so wie der Umstand, daß dann jene Elegie (13, 28—14, 12) ungezwungen sich in vier gleichmäßige Strophen zerlegen läßt. Denn V. 4 ist Glosse. Vgl. Beer. Die erste Strophe dieser Elegie heißt somit:

„Und er zerfällt wie ein Schlauch,
Wie ein Kleid, das die Motte frißt,
Der Mensch, der Weibgeborne,
Der Tage wenig, aber Sorgen satt hat.
Wie eine Blume sprießt er auf, dann wird er abgeschnitten,
Und wie ein Schatten flieht er dahin und bleibt nicht".

Vorausgesetzt ist hierbei die Vokalisation כְּרֹקֶב (Beer) oder כְּרֶקֶב (Nestle). רקב aber heißt Schlauch und ist in dem hebräischen Lexikon nachzutragen. Vgl. Beer z. St. und besonders E. Nestle, Ein neues Wort für das hebräische Wörterbuch (Z. f. A. W. 1900 S. 172).

15, 29. מנלם spottet der Erklärung. Die zahlreichen Konjekturen siehe bei Beer und Duhm. Eine relativ befriedigende Erklärung läßt sich auf Grund von G. gewinnen in rationeller Vergleichung mit M. Zunächst kann ם in מנלם nach dem Parallelismus nicht Suffix sein, wie es M. faßt. Auch hat weder G. noch P. noch Kenn. 145 und 207 das

Suffix. Ich fasse dasselbe deshalb mit P. und Kenn. 145 als Pluralendung. Es fragt sich, welches Substantiv in dem Reste (מנל) steckt. Die älteste Überlieferung hat die Präsumption i. a. für sich, wenn sie einen guten Sinn ergiebt. G. hat aber *οὐ μὴ βάλῃ ἐπὶ τὴν γῆν σκιάν.* Das führt auf צל. Vgl. Tromm. Da aber aus den oben erörterten Gründen der Plural gefordert wird, ist צְלָלִים zu lesen. Vgl. Cant. 2, 17; 4, 6; Jer. 6, 4. Der Singular des G. ist Freiheit des Übersetzers. צל findet sich aber mit נטה verbunden mehrfach. Vgl. II Reg. 20, 10; Ps. 102, 12; 109, 23. נטה צל ist aber = den Schatten ausstrecken d. i. einen langen Schatten werfen. An unserer Stelle liegt aber nach dem Kontexte zu Grunde die Vergleichung des Menschenlebens mit dem Tage, des Alters mit dem Abend und seinem langen Schatten. Vgl. Ps. 102 (101), 12. Die Phrase נטה צל auf den Menschen angewandt heißt deshalb soviel wie „alt werden". Dafür vgl. auch gleich V. 32. Ich setze deshalb צללם st. מנלם in den Text ein und übersetze V. 29:

„Er wird nicht reich, und sein Vermögen hat Bestand nicht,
Und er dehnt die Schatten auf der Erde nicht".

Die Vorstellung vom Schatten erklärt auch den Übergang in das Bild vom Baume und seinen Schößlingen, unter denen die Söhne des Frevlers verstanden werden müssen. Natürlich ist in V. 30 nach dem parallelen יונקתו statt פיו nach G. (*ἄνθος*) פרחו = sein Schößling zu lesen. M. steht unter dem Einflusse von 4, 9. Auch in V. 31 lese ich nach G. und P. ein Synonymum von יונקה und פרח, nämlich st. תמורתו vielmehr זְמֹרָתוֹ. Vgl. Cant. 2, 12 (זמיר = *τομή*).

16, 6 f. V. 6 steht in scharfem Gegensatz zu V. 4—5. V. hat sed, G. *δέ*, P. גיר. Ich schließe, daß im Anfange von V. 6 ursprünglich eine Konjunktion stand und zwar אך. Diese ist unter dem Einflusse des vorhergehenden יחשך (M.) aus-

gefallen, nachher ergänzt, aber vor den folgenden Zweizeiler (V. 7) geraten, wo sie nicht paßt. Hier hat sie das ursprüngliche כי (G. P.) verdrängt, welches der Zusammenhang fordert.

16, 17 f. V. 17 wird m. E. viel besser zum folgenden Verse als dessen Vordersatz gezogen. Die zwei Verse ergeben dann einen ungemein packenden Zweizeiler:

„Weil kein unrecht Gut an meinen Händen (klebt)
Und rein ist mein Gebet:
Soll die Erde mein Blut nicht bedecken,
Und soll es keine Ruhestätte geben für sein Rufen".

Hierbei ist für V. 18 die Konjektur לזעקתו st. לזעקתי in M. vorausgesetzt. Durch diese graphisch sehr naheliegende Änderung wird der Gedanke seiner Härte (— das nach dem Tode noch umherirrende Schreien Jobs! —) entkleidet. Ebenso empfiehlt der Parallelismus die Änderung und die Vergleichung mit Gen. 4, 10. Zu מקום = מ' מנוחה vgl. Ps. 132, 5.

19, 23—24. מי יתן 2° > G. P. Es ist versehentliche Wiederholung aus St. I. בספר ויחקו sind mit G. P. V. umzustellen. Auch ו in M. zeigt diese ursprüngliche Stellung noch deutlich genug. Am Ende von V. 23 ist dann nach G. לעד einzufügen und am Anfange von V. 24 II לָעַד zu vokalisieren nach Θ. 139. 147. 249. 256. Daß diese beiden Änderungen begründet sind, ergiebt sich noch klar aus folgenden Erwägungen. G. (= B.) > בצור יחצבון, während B^ab. א A. K¹. A. 139. 147. 256 die Worte bezeugen. Dagegen > K¹ V. 24 St. I. Da auch S. β. und H. den Asteriskus bei diesem Stichos haben, wird die ursprüngliche Septuaginta diesen Stichos allerdings nicht, wohl aber jene zwei Worte von St. II gehabt haben, die in B. durch die Einfügung von St. I aus Θ. verdrängt sind. So erklärt sich sofort der Ausfall von לעד בצור יחצבון durch den Übergang von לָעַד in V. 23 (*εἰς τὸν αἰῶνα* G.)

zu לְעֵד in V. 24. So begreift sich auch das Fehlen von לעד (V. 24) in der Urseptuaginta.

Die beiden Verse heißen also:

„O daß doch meine Worte aufgeschrieben
Und in einem Buche aufgezeichnet würden für immer,
Mit eisernem Griffel und Blei
Zum Zeugnis in den Fels gehauen würden"!

19, 29. St. II in M. („denn ein Zorn sind Schwertesverschuldungen") ist kaum verständlich. G. führt aber mit *θυμὸς γὰρ ἐπ' ἀνόμους ἐπελεύσεται* noch auf das Ursprüngliche. *Ἐπέρχεσθαι* entspricht nämlich 23, 6 dem Verbum ריב. Danach ist an unserer Stelle st. חרב, das aus St. I stammt, תָּרִב einzusetzen. Es ist in M. nur ח und ת verwechselt. עונות übersetzt G. (*ἐπ' ἀνόμους*) frei. Der Vers heißt also:

„Fürchtet für euch ob des Schwertes,
Denn der Zorn streitet wider die Sünden,
Damit ihr wisset, daß es ein Gericht giebt".

(Schluß folgt.)

4.

Eine wertvolle Oxforder Handschrift.

Aus der Mappe einer Studienreise.

Von M. Faulhaber, Privatdocent in Würzburg.

Von dem codex Alexandrinus des britischen Museums und dem codex Bezae in Cambridge abgesehen, hat die Oxforder Universitätsbibliothek, die berühmte Bodleiana, unter allen englischen Bibliotheken den reichsten Fond an alten und guten griechischen Handschriften. In dem Katalog von Coxe — wohl dem besten Bibliothekskatalog, den wir überhaupt

besitzen — sind sie in allgemeinen Umrissen beschrieben, soweit dies im engen Rahmen eines Katalogs geschehen kann. Manche Codices jedoch, darunter der sogleich genannte, verdienen wegen ihrer großen Bedeutung für die patristische Exegese eine nähere Besprechung.

Codex Bodleianus Miscellaneus graecus 5, eine Pergamenthandschrift aus dem 9. Jahrh. mit 318 Blättern in Quartformat (23, 2 × 16, 6), ist teilweise noch in Uncialen, größtenteils jedoch bereits in Minuskeln, den schönsten Minuskeln jener Zeit, mit eckigem Spiritus und adskribiertem Jota geschrieben, kann also dem Paläographen als Probe für die Zeit des Übergangs der Majuskel- in die Minuskelschrift dienen. Leider hatte ein Schreiber den unglückseligen Gedanken, die vor den Erklärungen stehenden Exegetennamen grün zu färben um sie für das Auge des Lesers besser zu markieren; die grüne Farbe hat im Laufe der Zeit das Pergament durchgenagt und damit viele Namen ausgetilgt; außerdem hat eine vandalische Buchbinderscheere Randnoten mitweggeschnitten, sonst ist der Codex in gutem Zustand überliefert. Über die Geschichte der Hs. ist wenig bekannt; wahrscheinlich kam sie wie viele andere der Oxforder Bibliothek, aus Venedig nach England.

In der Hauptsache enthält der Misc. 5 Einleitungen und Erklärungen zu den Psalmen und zu den „Liedern". Der Inhalt, zum großen Teil noch gar nicht ediert, ist im einzelnen folgender:

Fol. 1—13 Brief des hl. Athanasius an Marcellinus, inc. *Ἄγαμαί σε*, des. *ἄνδρες ἅγιοι.* Ed. Migne, ser. gr. 27, 9—45.

Fol. 13ᵛ—15 *Πρόγραμμα ἱστορίας εἰς τὸ ψαλτήριον Θεοδωρίτου ἐπισκόπου* [1]) *ἑνὸς τῶν τιη´ πατέρων τῆς α´ συν-*

1) Nach *ἐπισκόπου* ist in der Hs. Raum frei gelassen. Der Schreiber konnte, wie es scheint, in der Vorlage den Namen der Bischofsstadt nicht lesen.

ὁδοῦ. Dieses Programm zum Psalter — Inc. *Μετὰ τὸν Μωϋσέα καὶ τὸν τούτου διάδοχον*, des. *ἐκ πνεύματος ἁγίου ψαλμοὺς ρν'* — inhaltlich ein Versuch zur Erklärung der Psalmenüberschriften, ist meines Wissens noch nicht ediert; sicherlich findet es sich nicht in dem Psalmenkommentar des Theodoret von Cyrus (Migne 80, 857—1998). Befremden muß, daß in der Überschrift (von erster Hand) als Autor ein Theodoret bezeichnet wird, der am Konzil von Nicäa teilgenommen habe. Sollte es außer dem Bischof von Cyrus einen Theodoret am Anfang des 4. Jahrh. gegeben haben? Im Katalog der nicänischen Bischöfe (Mansi, Ss. Conciliorum Collectio II, 692—702) findet sich verschiedene male der Name „Theodorus", nicht aber „Theodoretus".

Fol. 15ᵛ ein Bild des Psalmensängers in gut erhaltenen Farben.

Fol. 16—24 *Ἡσυχίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων ἐπίγραμμα ἱστορίας εἰς τὸ ψαλτήριον*. Inc. *Μαλαχίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης*, des. *διηγήσομαι τῇ τοῦ κυρίου χάριτι*. Dieser Prolog ist noch nicht ediert. Aus der Anrede *ἀδελφοί* schließe ich, daß er ursprünglich in Homilienform dargeboten wurde. Frühere Exegeten, sagt der Verfasser, hätten auf grund der Psalmenüberschriften die Psalmen auf verschiedene Propheten zurückgeführt, er selbst, Hesychius, dagegen betrachte David als den Vater sämtlicher 150 Psalmen. Die Schwierigkeiten, welche aus den verschiedenen Namen der Psalmenüberschriften gegen diese Thesis erwachsen, werden mit Hilfe der Allegorese, mit einem *ἐπὶ τὴν ἑρμηνείαν τοῦ ὀνόματος ἔλθωμεν*, hinweggeräumt.

Fol. 24ᵛ—34ᵛ kleinere Einleitungsstücke von Eusebius, Psalmenkalender, Sonnencyklus, Ostertabelle u. a. s. Coxe Catalog Codicum Mss. Bibl. Bodleianae I, 622.

Fol. 35—36ᵛ wird David in jambischen Trimetern als der Orpheus der Offenbarung gefeiert. Inc. *Ἡ μουσικὴ μὲν*

Ὀρφέως πάλαι λύρα, des. *καθίσματά τε δύο δεκάδας φέρω.* Daran schließen sich einige Verse, ebenfalls in Jamben, von Georgius, dem Schreiber des Codex.

Fol. 37—38ᵛ kleinere Einlagen, wie das Nicänische Symbolum, das Gebet des Herrn, die 8 Seligkeiten, einige Scholien von Athanasius, zum Schlusse das Epigramm:

Μέλλοντι Χριστὲ ἀρχὴν θέσθαι τῇ δέλτῳ
Σύμπραξον ἀρχῇ, συνέργησον καὶ τέλει.

Fol. 39—300 eine Catene zu den 150 Psalmen, mit einigen jambischen Schlußversen; darüber nachher.

Fol. 300ʳᵛ Psalm 151, aber ohne Erklärung.

Fol. 301—314ᵛ eine Catene zu den 13 Oden des Alten und Neuen Testamentes; darüber später.

Fol. 314ᵛ—318ᵛ verschiedene kleinere Anhänge ascetischen Inhalts: Morgen- und Abendhymnen u. a.

Über die Fol. 39—300 stehende Psalmencatene sei vorläufig bemerkt: der hier vorliegende Catenentypus zum Psalter ist der einfachste von den mir bekannten 12 Catenentypen und wird als Typus I die Specialuntersuchung über die Psalmencatenen eröffnen müssen. Der zu grunde liegende Bibeltext ist im allgemeinen der Septuagintatext in der hexaplarischen Recension; dazu werden in textkritischen Randnoten, einigemal auch innerhalb der Zeile in den unter *ἑρμηνεία* oder *ἑρμηνεία λέξεως* eingeführten kurzen Scholien, Lesarten aus den andern Columnen der Hexapla citiert. Symmachus und Theodotion werden als „Erklärer" wie die eigentlichen Scholiasten der Catene betrachtet: Ps. 13. 16. 17. 37. 42 u. a. Hie und da, z. B. Ps. 39⁷. 48⁴. 103 werden sogar die Varianten der Quinta und Sexta angegeben. Die von Fr. Field veranstaltete Sammlung der Hexapla = bezw. Octaplafragmente wird durch unsere Handschrift nicht bloß in vielen Psalmenlesarten bestätigt (z. B. 9⁹. 13¹⁴. 44⁶), sie wird an

manchen Stellen auch vermehrt und verbessert werden (z. B. 14⁵. 16¹. 24¹⁴. 26¹². 44⁹). Die Einteilung des Psaltertextes ist eine andere als die uns geläufige: am Schlusse eines jeden Psalmes werden die *στίχοι* und zwar nach einer doppelten Zählung (*στίχοι Ἐκκλησιαστοῦ καὶ ἁγιοπολίτου*) angegeben. Nur bei Ps. 4. 6. 12. 13. 21. 44. 46. 69. 88. 118 und 133 ist die Verszahl nicht mehr leserlich.

In der Hauptsache ist die Catene gebildet aus den Psalmenerklärungen des Athanasius von Alexandrien, des Theodoret von Cyrus und des Hesychius von Jerusalem. Auf diese 3 Exegeten verteilen sich in der Regel auch die 3 Prologe, die den meisten Psalmen vorangestellt werden. Ihr Anteil innerhalb der Catene ist nicht durchweg gleich proportioniert: während Hesychius in Ps. 40. 77. 98 mehr hervortritt, besteht die Erklärung in anderen Psalmen fast nur aus den Scholien des hl. Athanasius. Außer diesen dreien, außer den Scholien, deren Lemma unleserlich ist wie in Ps. 1. 2. 9. 12. 13. 14, außer den mit einem unbestimmten Lemma (*ἄλλος* oder *ἑρμηνεία*) oder ohne jegliches Lemma eingeführten Scholien, werden in der Catene folgende Autoren citiert: Basilius zu Ps. 4. 6 (2mal). 7 (3mal). 9. 23. 28. 33 (2mal). 44*. 48. 49. 59 (2mal). 61. 67 (4mal). 76 (7mal); Chrysostomus zu Ps. 9. 33. 62. 65. 66. 67 (4mal). 68. 72. 80. 90 (2mal). 94 (3mal). 102. 104. 105. 109. 113. 117. 129. 135. 137. 148. Didymus zu Ps. 1. 10. 21. 23. 25. 38. 57. 70 (in einem Doppellemma mit Theodoret). 80. 96. 101. 142. 144; die Erklärungen stimmen mit dem Migne 39, 1155—1622 edierten Didymusmaterial überein; Theodor — das Siegel dieses Namens ist von dem Siegel für Theodotion schwer zu unterscheiden, weshalb noch andere Hs. zu Rate gezogen werden müssen, z. B. zu Ps. 8. 9. 25. 28. 32. 48. 56. 78. 82. 89. 92. 103; Eusebius Pamphili zu Ps. 24. 39. 71. 95. 105. 118. 140. 144; Tarasius zu 9. 13. 58. 118

(3mal); Cyrill von Alexandrien zu 5. 44. 49. 94. 131; Diodor zu 25 (in einem Doppellemma mit Theodoret). 32 (?). 34. 131 (?); Hieronymus presbyter zu 32. 33. 44. 98; Nilus monachus zu 74 (4mal); Gregor der Theologe zu 75. 100. 113; Maximus zu 67 (3mal); Germanus zu 54. 72. 118; Josephus zu 73 (2mal); Apollinarius zu 88. 101; Gregor von Nyssa zu 4; Asterius zu 7; Epiphanius zu 118; Arsenius zu 77; Severus zu 103; Olympiodor zu 73; Modestus zu 108.

Von den ohne Angabe des Autors eingeführten Scholien, meist sehr klein an Umfang, läßt sich etwa die Hälfte mit den Migne 27, 649—1344 edierten Psalmenglossen identifizieren, während die andere Hälfte noch gar nicht ediert ist. Auch die unter dem Lemma *Θεοδωρήτου* citierten Exegesen sind zum größten Teil noch unediert, die den einzelnen Psalmen vorausgestellten *ὑποθέσεις Θεοδωρήτου* dagegen finden sich regelmäßig in dem bei Migne 80, 857—1998 vorliegenden Psalmenkommentar des Bischofs von Cyrus. Wenn also auch trotz der bereits erwähnten Ueberschrift Fol. 13ʳ, wonach Theodoret unter den Vätern des Konzils von Nicäa gewesen sei, und trotz des Titels Fol. 10ʳ, worin ihm das Attribut „des Heiligen" beigelegt wird, die Identität unseres Theodoret mit dem Bischof von Cyrus schwerlich wird angefochten werden können, so läßt sich doch sicher der fragmentarisch überlieferte Psalmenkommentar Theodorets aus dem Oxforder Kodex um ein Bedeutendes ergänzen. Zu vergleichen wären außerdem für eine Neuausgabe u. a. von römischen Hss.: Vat. gr. 619. 1232. 1422; Ottob. gr. 34. 40; Casan. 1908; Barber. VI, 25, von englischen Hss. Bodl. Laud. gr. 42 (die dort anonym stehenden Erklärungen sind von Theodoret, ebenso die im Bodl. Barocc. gr. 118 anonym stehenden Randerklärungen); Bodl. Barocc. gr. 132; Bodl. Misc. gr. 179. 257. 259.

Mehr Harmonie zwischen Hs. und Druck besteht betreffs

der Athanasiusscholien. Der Psalmenkommentar des großen Alexandriners würde in dürftigen Bruchstücken von Peter Felckmann (Paris 1601) aus dem cod. Palat. gr. 247, also aus einer handschriftlichen Psalmencatene des Nicetas, vollständiger von den Maurinern (Athanasii opera omnia quae exstant tom. I pars 2 p. 982—1239 [1]), Paris 1698) aus 6 bezw. 7 Pariser Codices ediert. Die Quellenhss. der Mauriner sind nach der heutigen Bezeichnung: Paris. nat. gr. 139 saec. 10, nat. gr. 140 s. 10, nat. gr. 165 s. 12, nat. gr. 166 et 167 s. 14, nat. gr. 148 s. 16 und nat. gr. 937 s. 16. Neue Beiträge lieferte Montfaucon (Collectio nova Patrum II, 70—101, Paris 1706) aus einem codex Ambrosianus. Migne 27, 11—590 ist in der Hauptsache ein Abdruck der Maurinerausgabe: die Felckmann'schen Fragmente sind auch von Migne in einem Appendix beigegeben, während die Nachträge Montfaucon's und die (nur lateinischen) Bruchstücke aus der Aurea in 50 Psalmos doctorum Graecorum catena des Daniel Barbarus (Venedig 1569) — letztere schon von den Maurinern — mit dem Kommentar interlinear verbunden sind. Cardinal Pitra glaubte in seinen Anal. s. et class. 1888 Pars I p. 3—20 neue, zum 1. mal edierte Beiträge zum Psalmenkommentar des hl. Athanasius zu liefern; Pitra hatte übersehen, daß seine Beiträge mit dem nämlichen Wortlaut (bis auf die kleinen Varianten in Ps. 50^{12} und $65^{5.6}$) von P. Felckmann schon längst ediert, vor Pitra's Ausgabe also nicht weniger als 3mal schon gedruckt waren. An der Echtheit dieses Athanasiuskommentars ist nicht zu rütteln, — als neue Zeugen für den athanasianischen Ursprung nenne ich den Barber. III, 59 s. 9, den Oxon.

1) Die epistula ad Marcellinum in der Maurinerausgabe p. 982—1003, wird in den Hss. ebenso oft ohne den Psalmenkommentar wie mit ihm verbunden überliefert, z. B. im Vat. gr. 342. 401. 403. 525. 744. 754. 1422; im Ottob. gr. 360, Casan. 1908, Bodl. Barocc. gr. 223.

Coll. Ss. Trin. 78 s. 10, Bodl. Roë gr. 4 s. 10, Bodl. Barocc. gr. 223 s. 15 —, ebensowenig freilich ist an seiner Lückenhaftigkeit zu zweifeln. Die Quellenhss. der Mauriner brachen mit Ps. 146^8 ab, so daß wir die Erklärung des hl. Athanasius zu den letzten 4 Psalmen überhaupt noch nicht besitzen. Felckmanns Quellenkodex endete gar schon mit Ps. 76. — Die Athanasiusscholien unseres Bodl. Misc. gr. 5 meist größeren Umfangs, sind anfänglich die fast vollständige und fast wörtliche Wiedergabe des bei Migne 27, 55—546 edierten Psalmenkommentars, gegen Schluß dagegen weist unsere Hs. dem Druck gegenüber ein bedeutendes Plus auf, z. B. die bei Migne fehlenden *ὑποθέσεις* zu Ps. 141. 143. 144. 145; von den 5 Athanasiuscitaten, die unser Bodleianus zu Ps. 145 enthält, findet sich das 1. 2. und 4. bei Migne überhaupt nicht, das 3. nur in der ersten Hälfte; von 8 Athanasiusscholien zu Ps. 146 fehlen bei Migne nicht weniger als 6. Dem letzten von den Maurinern edierten Athanasiusscholion *Δουλείαν τῶν ἀνθρώπων* zu Ps. 146^8 (Migne 27, 545 D) folgen in unserem Bodl. Fol. 295—299^v noch 30, zum Teil sehr lange Athanasiuserklärungen zu Ps. 146^9—150^6, die dort auf ihre erstmalige Ausgabe und Auferweckung aus dem Staube der Bibliotheken warten. Ich habe sie mir in Oxford abgeschrieben und stelle sie jedem, der eine Neuausgabe des Athanasiuskommentars in Angriff nimmt, zur Verfügung. Das letzte Scholion mit dem Inc. *Νοήσεις τὴν πνοὴν* ist das nämliche, das Andreas Arnold (Paris 1685) nach Migne 27, 49 sq. als Erklärung des hl. Athanasius zu Ps. 150^6 in einer alten Hs. gelesen haben will. Bodl. Misc. gr. 5. bildet also nicht bloß ein neues Argument für die Echtheit dieser Psalmenerklärung, er ist auch insofern sehr wertvoll, als sich aus ihm viele Lücken, besonders die große Schlußlücke, ergänzen lassen.

Noch größeren Wert hat unser Bodleianus für die

Hesychianische Psalmenerklärung und für die Lösung der Hesychiusfrage überhaupt. In Bezug auf den Psalmenkommentar des Hesychius herrscht bekanntlich eine heillose Verwirrung: anderes Material enthält die citierte Aurea catena des Daniel Barbarus, anderes die Expositio patrum Graecorum in Psalmos, herausgegeben von B. Corderius (Rom 1642), abgedruckt bei Migne 93, 1179—1340, anderes die Venediger Hss. Marciani I, 31; I, 38; I, 29; I, 36. Ich beabsichtige, in einer Monographie die Lösung des Hesychiusrätsels zu versuchen, gestützt auf das Material, das mir Prof. A. Ehrhard gütigst überlassen hat, und auf anderes, das ich mir selbst in italienischen und englischen Bibliotheken, zuletzt auch in der französischen Nationalbibliothek gesammelt habe. Soviel scheint jetzt schon sicher, daß die Hesychiana auf mindestens zwei verschiedene Träger dieses Namens verteilt werden müssen, auf den „Hesychius Priester von Jerusalem", der im 5. oder 6. Jahrh. lebte und vorzugsweise Exeget war, und auf den späteren, „heiligen Hesychius", der Priester und Basilianermönch im Batoskloster auf Sinai war laut Unterschrift in dem Bodl. Canon. gr. 16 fol. 280^{v} (vergl. auch Bodl. Barocc. gr. 118 fol. 193^{v}, Bodl. Barocc. gr. 69 fol. 261, Bodl. Cromwell. gr. 6 pag. 510). Von letzterem Hesychius ist u. a. ein Leviticuskommentar (Migne 93, 787—1180) und eine Abhandlung *Περὶ νήψεως* (ib. 1479—1544) auf uns gekommen. Die Hauptschuld an der Verwirrung trägt die Ausgabe von Migne, weil darin alles Hesychiusmaterial willkürlich auf den Namen des einen Hesychius von Jerusalem geschrieben wurde, während die Hss. deutlich zwischen mehreren Hesychii unterscheiden. Mehr als sonst muß deshalb hier die Untersuchung auf die Hss. zurückgehen. Für die Identificierung des die Psalmen erklärenden Materials wird unser Bodl. Misc. gr. 5 den archimedischen Punkt bilden müssen; denn wenn auch innerhalb

der Catene die Scholien das einfache Lemma Ἡσυχίου führen, so wird doch in dem Prolog Fol. 16 dieser Hesychius näher als „Priester von Jerusalem“ betitelt, und auf dessen „folgende“ Psalmenerklärung hingewiesen. Die exegetische Methode dieser Hesychiusglossen — ταῦτα οὖν πάντα ἐστὶν ἀλληγορούμενα — sowie die knappe, strichweise nur paraphrasierende Redeform stimmt auch ganz und gar mit der sonst bekannten Exegese des Priesters von Jerusalem überein.

In Migne 27 findet sich außer dem bereits besprochenen, von den Maurinern edierten Psalterkommentar unter dem Namen des hl. Athanasius noch eine zweite Psalmenerklärung (col. 649—1344), erstmalig von N. Antonellus (Rom 1746) aus einem Codex der Barberiniana und dem Pal. gr. 44 herausgegeben und, obgleich in beiden Quellenhss. eine bestimmte Autorenangabe fehlte, dem Athanasius zugeeignet. Von dem nämlichen Exegeten der patristischen Zeit 2 Kommentare zu dem nämlichen biblischen Buche anzunehmen, erscheint zum voraus gewagt, wenn wir nicht wie von Origenes bestimmte Nachricht haben. Der von Antonellus für seine Ausgabe versuchte Echtheitsbeweis (Migne 27, 591—648) ist nicht genügend [1]), auch die Wahl der Überschrift mit Berufung auf Hieron. de vir. ill. c. 87 ist verunglückt; der von Antonellus edierte Kommentar ist ebenso sicher pseudoathanasianisch als die Maurinerausgabe echt ist. So leid es uns thun mag, von den ohnehin nur in dürftigen Bruchstücken auf uns gekommenen Exegetica des hl. Athanasius mehr als die Hälfte zu expropriieren, die Kritik muß den Namen des Athanasius vor dem Psalmenkommentar 27, 649—1344 streichen. Es gilt nun,

---

1) So behauptet Antonellus sub XXXV allen Ernstes, Athanasius könne zu Ps. 125⁴ von den „Saracenen“ gesprochen haben. IV bis VIII, XI bis XIX. XXXI beweisen nichts für die Thesis des Antonellus, XXX. XXXII sq. beweisen sogar gegen ihn.

für dieses herrenlos gewordene Gut den Eigentümer ausfindig zu machen. In meiner Ausgabe des Isaiaskommentars des Hesychius von Jerusalem (Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae nunc primum in lucem edita. Friburgi sumptibus Herder 1900. Proleg. XX sqq.) habe ich den nämlichen Hesychius als Verfasser der von Antonellus dem Athanasius zugeschriebenen Psalmenglossen bezeichnet, weil die specifisch hesychianische Erklärungs- und Redeweise sich dort deutlich erkennen lasse, namentlich aber, weil sich in 2 Hss. der Markusbibliothek, dem Marcian. I, 31 Fol. 3 und I, 38 Fol. 20 eine großenteils gleichlautende Psalmenparaphrase mit der Überschrift *Ἡσυχίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων* findet. Bodl. Misc. gr. 5 bestätigt meine vor Jahresfrist gestellte Thesis: In der Psalmencatene dieser Hs. — ich wiederhole saec. 9! — habe ich über 400 Scholien gezählt, die sich mit den bei Migne 27, 649—1344 edierten Psalmenglossen wortwörtlich identifizieren lassen und vor jedem dieser 400 Glossen steht der Name *Ἡσυχίου*. Bis Ps. 31 herrscht allerdings zwischen Hs. und Druck eine große Disharmonie, — die Hesychiusscholien des Codex bis zu diesem Psalm sind noch nicht ediert —, von Ps. 31 ab dagegen decken sich Hs. und Ausgabe durch ganze Psalmen hindurch, z. B. die 6 Hesychiusscholien des Bodl. zu Ps. 31 (Fol. 84^{v} 85) finden sich mit dem nämlichen Wortlaut und in der gleichen Reihenfolge bei Migne 27, 761—764 No. 9—18; die 39 Hesychiusscholien der Hs. zu Ps. 36 sind sämtlich bei Migne ediert, nur ist das zweite am Schlusse reicher; ähnlich ist es zu Ps. 34. 38. 94. 101 u. a. Ein bedeutendes Plus weist die Hs. dem Druck gegenüber besonders zu Ps. 1—30. 77. 98. 118. 130 auf. Weder die Hs. noch die Ausgabe bieten wie es scheint, die vollständige Erklärung des Hesychius; von der Hs. werden wir es zum voraus nicht erwarten, da eine

Catene in der Regel nur Excerpte enthält. Aber auch die Ausgabe von Migne 27, 649—1344 scheint nach Catenenart einerseits die hesychianischen Glossen nicht vollständig, andererseits auch einige nichthesychianische Erklärungen, wie einen Teil der im Bodl. anonym stehenden Scholien, wiederzugeben. Im Löwenanteil aber ist der pseudo-athanasianische Psalmenkommentar das Werk des Hesychius von Jerusalem[1]).

Fol. 301—314$_r$ enthält unser Oxforder Codex einen Kettenkommentar zu 14, oder richtiger, da dem Sang des Ezekias (ᾠδὴ ζ′) keine Exegesen folgen, zu 13 „Liedern" des A. und N. Testamentes[2]). Die Kette ist gebildet aus 169 Scholien von 6 bezw. 7 verschiedenen Exegeten; davon entfallen auf Hesychius von Jerusalem 147, auf Theodoret 14,

---

1) Es existiert allerdings eine Hssfamilie, z. B. Bodl. Barocc. gr. 118 s. 12 und dessen nächster Verwandter Bodl. Cromwell. gr. 5 s. 15, welche, der erstere Fol. 1, der letztere Fol. 11 diesen Psalmenkommentar mit dem Namen des Athanasius in Verbindung bringen. Die Überlieferung schwankt überhaupt in Betreff dieses Kommentars: im Bodl. Canon. gr. 62 s. 12, im Bodl. Laud. gr. 1 s. 11, im Monac. gr. 556 s. 10 steht der nämliche ganz anonym. Im Bodl. Langbein. 11 s. 17 und in dessen beiden Schwesterhss. von Cambridge, dem Cantabrig. f. III 2 und III, 6, beide s. 17, werden die Namen Hesychius und Chrysostomus verwechselt. Nach Migne 27, 53 sq. will Muratori eine Erklärung zu Deut. 2$^{2 sqq.}$, die nach Bodl. Misc. gr. 5 fol. 302 sicher hesychianisch ist, als Athanasiusfragment in einer Hs. gelesen haben. Wenn aber die Überlieferung schwankt, wenn Hs. gegen Hs. steht, dann muß das Alter und die Qualität der Hss. entscheiden. In unserem Falle neigt sich die Wagschale sicher zu gunsten des Hesychius, da dessen handschriftliche Zeugen zahlreicher, älter und besser sind als die angegebenen Athanasiuszeugen. Letztere reduzieren sich überdies, weil wahrscheinlich auf die nämliche Hs. zurückgehend, auf ein einziges Zeugnis.

2) Zu diesen „Liedern" kennen wir außer dem von Corderius l. c. III, 853—962 gedruckten Typus handschriftlich fast ebensoviele Typen von Kettenkommentaren wie zu den Psalmen; ich besitze Stichproben von 9 verschiedenen Typen. Lietzmann (Catenen. Freiburg 1897) hat diese Liedercatenen gar nicht erwähnt.

auf Chrysostomus und Eusebius je 2, auf Gregor von Nyssa und Theodor von Heraklea je 1, und 2 stehen anonym. In der Hauptsache besteht also dieser Kettenkommentar aus den Erklärungen des Hesychius und des Theodoret, genau wie jener, der uns zu den kleinen Propheten im Chis. R. VIII. 54, Ottob. gr. 452, Vat. gr. 1153, Scorial. y. II. 12, Paris. nat. gr. 159 vorliegt und welchen ich in meiner Abhandlung über „die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften" (Biblische Studien IV, 2—3) S. 36 f. als die einfachste und älteste Catenenform bezeichnete. Am Rande wird die Liedercatene von hexaplarischen Textnoten begleitet, aus denen die Sammlung der Hexaplafragmente von Field noch bereichert werden kann.

Die 147 Scholien des *Hesychius* verteilen sich so auf die einzelnen Lieder: 2 zu dem Lied des Moses Exod. 15^{1}—^{19}, 34 zu dem Lied des Moses Deut. 32^{2}—^{43}, 9 zum Gebet der Anna (I Reg. 2^{1}—^{10}), 23 zum Sang des Habakuk (cap. 3) 13 zum Lied des Isaias (26^{9}—^{19}) 7 zum Lied des Jonas (2^{3}—^{10}), 13 zum Gebet des Manasses, 16 zum Gebet der 3 Knaben (Dan. 3^{2}—^{21}), 6 zum Hymnus der 3 Knaben im Feuerofen (3^{28}—^{33}), 7 zu dem Lobgesang Dan. 3^{34}—^{67}, 6 zum Lobgesang Marias (Luc. 1^{46}—^{55}), 8 zum Benediktus des Zacharias (Luc. 1^{68}—^{79}), 3 zum Lied des Simeon (Luc. 2^{29}—^{32}). Ich habe mir sämtliche Scholien kopiert. Die hesychianische Methode tritt so klar in ihnen zu Tage, daß aus dem Stil allein der Autor sich hätte bestimmen lassen, auch wenn der Name des Hesychius nicht 147mal beigeschrieben wäre. Angesichts dieser wenn auch fragmentarischen Erklärungen des Hesychius zu den verschiedenen biblischen Büchern werden wir der Note des griechischen Menologium unter dem 28. März: Hesychius von Jerusalem „habe die *ganze* hl. Schrift ausgelegt und erklärt", mehr Glauben entgegenbringen. Bisher

stand man dieser Nachricht bei dem geringen Umfang der unter Hesychius' Namen bekannten Exegetica sehr skeptisch gegenüber. Nunmehr ist es wahrscheinlich, daß, wie die Scholien zum Liede des Habakuk und des Jonas aus dem vollständigen Kommentar des Hesychius zu den kleinen Propheten[1]), die Scholien zum Isaiaslied aus dem vollständigen Isaiaskommentar des Hesychius genommen sind, so auch die Fragmente zu den übrigen Liedern einen vollständigen Kommentar des Hesychius zum Pentateuch, zu den Königsbüchern, zu Daniel und zum Lukasevangelium voraussetzen. Daß Hesychius einen Danielkommentar geschrieben habe, habe ich früher schon in der Ausgabe seines Isaiaskommentars l. c. Proleg. XIII behauptet; durch die 29 Danielfragmente in unserer Liedercatene (Bodl. Misc. gr. 5 fol. 310ᵛ—313) wird es neu bestätigt.

Zu dem „Liede des Isaias" (Is. 26⁹—¹⁹) werden in der Liedercatene unseres Oxforder Codex Fol. 307ᵥ—308ᵛ unter Hesychius' Namen 13 Scholien citiert; mit wenig plus und wenigen Varianten finden sich die nämlichen Scholien in meiner mehrfach schon erwähnten Ausgabe des vollständigen Isaiaskommentars dieses Exegeten, nämlich als κεφ. λη' zu Is. 26⁹—¹⁹ (pag. 77—79). Die Erklärungen sind, wie es die Gewohnheit der Catenenschreiber war, nicht im vollen Umfang, aber mit Beibehaltung des Wortlautes aus dem Kommentar in die

---

1) Dieser Kommentar ist noch nicht gedruckt, handschriftlich aber im Chis. R. VIII. 54 fol. 1—84ᵛ, Ottob. gr. 452 fol. 1—62, Vat. gr. 1153 fol. 2—78, Paris. nat. gr. 159 fol. 2—78 (sic), teilweise auch im Ottob. gr. 437 fol. 195—250ᵛ und im Vat. Pii 18 fol. 529—582 vorhanden. Die Erklärungen des Hesychius zu Habakuk z. B., die ich mir aus dem Paris. nat. gr. 159 fol. 46ᵛ—50 notiert habe, haben mit wenigen Varianten den gleichen Wortlaut wie die Hesychiuscitate in der Liedercatene unseres Bodl. fol. 306—307ᵛ; doch sind in die Catene des Bodl. nicht alle Erklärungen aufgenommen.

Kette aufgenommen. Da die Quellenhs. meiner Ausgabe, Vat. gr. 347 s. 11, den Isaiaskommentar anonym enthielt, mußte ich erst den Kommentator dazu suchen. In den Prolegomena pag. VIII—XXIII habe ich dargelegt, aus welchen Gründen ich den Namen des Hesychius von Jerusalem der Ausgabe auf die Stirne schrieb. Prof. N. Peters hält diesen Beweis für „vollständig unanfechtbar" (Literar. Rundschau 1900 No. 9). Nachträglich finde ich nun in dem Bodl. Misc. gr. 5 s. 9 einen Teil dieses Isaiaskommentars, nämlich die Scholien zu der Pericope Is. 26^{9}—^{19} mit dem 13 mal beigeschriebenen Namen des Hesychius. Das ist ein neuer Beweis, daß ich den rechten Namen auf das Titelblatt der Ausgabe gesetzt habe.

5.

Die Lehre des h. Thomas v. Aquin über den eigentlichen Beweggrund des übernatürlichen Glaubens.

Von Dr. St. Lederer, Pfr. in Rodalben, Pfalz.

Kein Theolog zieht in Zweifel, daß, wenn der Beweggrund des Glaubens kein übernatürlicher ist, der Glaubensakt selbst den Charakter der Übernatürlichkeit nicht bewahren kann. Denn Wurzel und Pflanze, Prinzip und Folge sind immer gleichartig [1]). Was, das heißt, welche Idee oder Vorstellung ist nun dem hl. Thomas Glaubensbeweggrund? Steht er hierin auf dem Standpunkt, den die Neuscholastiker einnehmen?

1) Vgl. Conc. Vatic. de Fide cath. cap. IV (a princ.) Cann. IV, 1.

Was diese lehren, ist bekannt. Trotzdem sie den Glauben als eine Erkenntnis erklären, die geistlich, himmlisch, übernatürlich ist; und trotzdem sie einerseits zugestehen, daß die absolute Unfehlbarkeit Gottes auf dem Wege der natürlichen Erkenntnis leicht erfaßt werden kann, indem sie auf evidente Weise aus dem Begriffe von Gott als dem allvollkommenen Wesen abgeleitet wird, andererseits aber nicht im Stande sind, in klarer nüchterner Weise darzuthun, wie dieser natürliche Gesichtspunkt von Gott der übernatürliche Ausgangspunkt und das übernatürliche Fundament des Glaubens wird [1]): halten sie an der Lehre fest, daß derselbe Glaubensbeweggrund und höchster sowie letzter Gewißheitsgrund des Glaubens ist. „Soll das freudige Erfassen der Heilsbotschaft, so schrieb noch unterm 11. März 1900 ein Schüler derselben, nicht an einem logischen und psychologischen Fehler leiden, soll es ein vernünftiges und nicht bloße Gefühlsduselei sein, so muß es selbst wieder einen tieferen Grund haben. Und dieser ist die demselben notwendig vorausgehende Überzeugung, daß eben der Spender jener Heilsbotschaft der unfehlbare und sich selbst offenbarende Gott ist“ [2]). Ganz anders der große Kirchenlehrer Thomas. Ihm sind Quelle des obersten Gesichtspunktes, durch welchen die Zustimmung sowohl des Verstandes als des Willens zu den Geheimnissen des Glaubens veranlaßt und begründet wird, die Glaubensgegenstände selbst, und zwar in ihrer Eigenschaft als Botschaften oder Nachrichten über das wahre, vollkommene Glück des Menschen und über die zu demselben hinführenden Mittel. Also nicht die natürliche Vernunft liefert ihm den

1) Hierüber hat besonders Jos. Kleutgen S. J. so viele und so schwerwiegende Geständnisse abgelegt, daß obiges Urteil mehr als gerechtfertigt ist. Er nennt das ganze Problem „das Kreuz und die Folter der Gottesgelehrten“ und verzichtet schließlich auf jede Ansicht in demselben. Siehe III. Beil. zur Theol. der Vorzeit. S. 136 f. —

2) Privatbrief eines Dompropstes in Bayern.

obersten Zustimmungsgrund im Glauben, sondern bloß die übernatürliche, die sogen. positive Offenbarung Gottes. Diese aber nicht, insoferne sie bloß natürlich auffindbare Gesichtspunkte von Gott und den göttlichen Dingen feststellt und diese Allen auf sichere und irrtumslose Weise erkennbar macht, was ja auch nicht primär sondern nur sekundär Zweck dieser Offenbarung gewesen ist [1]), sondern, insoferne sie den Menschen die zu einem übernatürlichen Ziel zur Teilnahme an den göttlichen Gütern hinführenden Dinge bekannt macht. Kurz die göttlichen Heilsgeheimnisse, die dem Menschen schlechthin unauffindbar waren, und deshalb den primären und eigentlichen Inhalt der göttlichen Offenbarung ausmachen [2]), liefern nach Thomas auch die Gesichtspunkte zur ihrer im Glauben erfolgenden zustimmenden Beurteilung und Annahme. Deshalb hat es derselbe auch gar nicht nötig, die bei den Neuscholastikern mit ebensoviel Mühe als Erfolglosigkeit ventilierte Frage aufzuwerfen, wie die natürlich erkennbare Wahrhaftigkeit Gottes der übernatürliche Ausgangspunkt, die übernatürliche Wurzel des Glaubens werde. Durch welche Aussprüche aber hat uns derselbe seinen soeben skizzierten Standpunkt zweifellos ausgesprochen?

1. Der hl. Thomas findet den Glaubensbeweggrund nicht in Wahrheiten, welche vom Inhalt der christlichen Heilsgeheimnisse getrennt sind, sondern in gewissen, diesen Geheimnissen selbst inhärierenden Merkmalen.

Wer sich von der Richtigkeit des hier ausgesprochenen Satzes überzeugen will, nehme nur Einsicht von den Untersuchungen des englischen Lehrers über die Frage, ob die Definition des hl. Paulus vom Glauben: „Est fides speran-

1) Conc. Vatic. de Fide cap. II, § 2.
2) L. c.

darum substantia rerum, argumentum non apparentium“ eine durchaus komplete oder vollständige sei [1]). Diese Frage bejaht Thomas und stellt dabei über Inhalt und Natur der Prinzipien oder Ausgangspunkte, welchen der Glaube sein Entstehen verdankt, Folgendes auf: Der Verstand fällt im Glauben ein zustimmendes Urteil nur auf einen Befehl des Willens hin. Da nun der Wille überhaupt die Natur hat, daß er keinem Gegenstand sich anschließt (um ihn als Mittel zu einer von ihm vorzunehmenden Handlung zu benützen), es sei denn, daß derselbe als ein begehrenswertes Gut und als geeignet zu einem willkommenen Zwecke sich darstellt und ihm so die Beweggründe des Entschlusses darbietet: so folgt, daß zum Entstehen des Glaubens zwei Prinzipien oder Ausgangspunkte (motivierende Elemente) notwendig sind: und diese bestehen, erstens in etwas Gutem, was an dem Glaubensobjekt erscheint, und zweitens darin, daß diesem Objekt ein wahrnehmbares Merkmal eigen ist, so daß der Verstand auf Antrieb des Willens es zustimmend beurteilen kann. Diesen Gedanken drückt Thomas offenbar aus, wenn er sagt: „Cum dispositio credentis talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit, nisi quod est mota per suum objectum, quod est bonum appetibile et finis, requiritur ad fidem duplex principium: unum principium, quod est bonum movens voluntatem, et secundum id, cui intellectus assentit voluntate faciente“ [2]). Diese Stelle bedarf keines Commentars. Nur darauf sei hingewiesen, daß dieselbe durchaus dem Standpunkt fremd ist, als müsse der Glaubensbeflissene, um irgend eine Botschaft zustimmend beurteilen und annehmen zu können, vorher die Wahrhaftigkeit des Berichterstatters erkannt haben, oder als ziehe er bei

1) De Veritate, qu. 14, a. 2.
2) De Veritate l. c.

seiner Zustimmung diesen Gesichtspunkt zu allererst in Betracht. Vor allem andern, das will Thomas hier betonen, fragt der Glaubensbeflissene sein Herz, sein Gemüt. Ist der Inhalt der Botschaft den Neigungen desselben konvenient, gefällt derselbe, so erhebt sich in ihm die Bereitwilligkeit zur Zustimmung. Dieser Standpunkt aber wird, so läßt sich leicht hinzufügen, durch unsere Erfahrung bestätigt. Was mit den Wünschen, mit der Willensrichtung der Menschen übereinstimmt und sie fördert, das wird ja immer mit der größten Begeisterung aufgenommen und festgehalten, mögen die Berichterstatter noch so zweifelhafte Menschen sein; was denselben jedoch widerspricht, das wird zurückgewiesen und verworfen, mag es noch so wahr sein und mögen die Verkündiger solcher Botschaften durch ihre Tugenden die größte Gewährschaft für ihre Wahrhaftigkeit bieten. Was man liebt und wünscht, das glaubt man, was man fürchtet und haßt, das verwirft man. Und dieses Gesetz, daß gerade die Wünsche des Herzens und ihr Inhalt den allerersten und alleroebersten Gesichtspunkt zur zustimmenden oder ablehnenden Beurteilung einer Botschaft vorschreiben, wird beim Glaubensgeschäft mit solcher Zähigkeit befolgt, daß die Menschen sogar zu allererst ihr Herz und Gemüt fragen, wenn es gilt, sich für irgend ein Lehrgebiet einen Meister oder Lehrkundigen oder Gewährsmann zu suchen. Hat man Neigung, eine bestimmte Lehre anzunehmen und ihrem Inhalte zuzustimmen, so sucht man sich einen Mann, bei welchem man die gleichen Neigungen vermutet und von welchem man die Bekräftigung des Gehörten erhofft; im andern Falle schließt man sich an einen Solchen an, von welchem man annimmt, er werde die betreffende Lehre verwerfen. In solchem Maße hängt erfahrungsgemäß der Glauben in allererster Linie vom Willen ab.

Es ist dies aber auch durchaus notwendig, wenn die

Glaubensthätigkeit, wie das Konzil von Trient sagt, eine übernatürliche Hinbewegung auf Gott den Heiligmacher oder Rechtfertiger (moveri in Deum etc.) oder, wie das Vatikanum sie nennt, ein Heilsakt in sich selbst (fides ipsa in se et actus ejus est opus ad salutem pertinens) sein soll. Wie nämlich der Aquinate in der oben bereits angezogenen Auseinandersetzung erklärt, haben die Glaubensgeheimnisse auf dem Gebiete der gesamten übernatürlichen Heilsthätigkeit ganz dieselbe Stellung, wie sie den Prinzipien der natürlichen Weisheit und der natürlichen Sittlichkeit auf dem Gebiete der natürlichen Glückseligkeitsbestrebungen zukommen. Wie diese letzteren nämlich im Menschen eine gewisse Verähnlichung des innern Menschen mit seinem natürlichen Glück, und durch diese Verähnlichung ein gewisses Verlangen nach demselben bewirken: ebenso verähnlichen die Glaubensgeheimnisse den Menschen in gewissem Grade bereits mit seinem übernatürlichen Ziel, mit der Glückseligkeit des kommenden, ewigen Lebens, und erzeugen in ihm ein gewisses Verlangen nach demselben. Wie geht dieser Prozeß aber vor sich? Natürlich auf dem Weg der Erkenntnis! Besteht ja doch auch das ewige Leben in einer Erkenntnis, in der vollen Anschauung Gottes. Soll deshalb der Mensch eine erste Veranlagung zum Hinstreben auf Gott und auf das ewige Heil in sich aufnehmen und zu diesem Ziel sich hinzubewegen anfangen: so muß dies durch eine Wahrnehmung, durch ein Erkennen geschehen, wozu ihm selbstverständlich ein besonderes Licht (Gnade) eingegossen wird. Diese Gedanken nun spricht Thomas mit größter Klarheit aus, indem er sagt: „Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit, nisi in quantum habet aliquam illius similitudinem. Et inde est,

quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationis per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae, et principia quaedam juris naturalis, quae sunt semina quaedam virtutum moralium. Unde oportet etiam, quod ad hoc, quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo, cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joh. 17, 3: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum. Unde oportet, hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturaliter cognitionem excedunt". Der Glaube ist also, das muß man nach dieser Stelle sagen, wesentlich Glückseligkeitserkenntnis; aber, und dies muß besonders betont werden, die in den Glaubensgeheimnissen vorliegenden übernatürlichen Heilsbotschaften werden in ihm direkt oder unmittelbar als solche erkannt, und zwar in einem Grade, daß bereits der Wille in eine gewisse Mitleidenschaft gezogen wird und eine Art Umwandlung erfährt, welche ihn zum Streben nach der himmlischen Seligkeit als seinem letzten Ziele befähigt und antreibt.

Wenn nun dies der generelle und fundamentale Standpunkt des englischen Lehrers über die Beziehungen des menschlichen Verstandes und Willens zu den Glaubensobjekten ist: so kann es nicht fehlen, daß derselbe sich in mancherlei Aufstellungen desselben besonders über die Operationen des Verstandes und Willens zur Herbeiführung der Glaubenszustimmung ausspricht. Dies ist nun in der That der Fall. Thomas zieht die Konsequenzen seiner Grundanschauung so klar und bestimmt, daß man sich wundern muß, wie nur jemals die neuscholastische Anschauung, als ob zuerst die Wahrhaftigkeit

Gottes und die Offenbarungsthatsache erkannt und dann erst mittels dieser Gesichtspunkte die Glaubensgeheimnisse für wahr gehalten werden, Ansehen gewinnen konnte. Hiezu sei nur Weniges aus Thomas vorgeführt!

Wenn der Glaube ein solcher Heilsakt ist, daß er den Verstand mit einer Kenntnis jener Dinge erfüllt, die uns einst ewig beseligen, indem er zugleich den Willen mit einem Verlangen nach denselben erfüllt und zur Hinbewegung auf dieselben antreibt: so muß ihm konsequentermaßen zugeschrieben werden, daß er die Glaubensgeheimnisse gerade und nur als Botschaften des ewigen Heiles und zwar direkt oder unmittelbar erfaßt, indem er wenigstens teilweise in sie eindringt, und daß er nicht in äußern Gesichtspunkten, sondern in dem übernatürlich-heilsamen Inhalt derselben den eigentlichen oder den Hauptbeweggrund der ihm eigenen Zustimmung findet. Legt Thomas von Aquin demselben nun diese Eigentümlichkeiten bei? In der Art, daß jeder Versuch, seinen Behauptungen einen andern Sinn unterzuschieben, an der natürlichen Bedeutung der von ihm gebrauchten Worte und Wendungen scheitern muß. So schreibt er an der Spitze der Sekunda-Sekundä, wo er 9 Quästionen mit Untersuchungen über den Glauben füllt, die Behauptung nieder, daß die Materialobjekte desselben, Gott und vieles Andere, nur nach ihrer Fähigkeit, den Menschen im Streben nach der Seligkeit in Gott zu unterstützen, unter die Glaubenszustimmung fallen. „Si consideremus, so lautet diese Behauptung, materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout sc. per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem“ [1]). Kann man angesichts einer sol-

1) S. th. 2. 2, I, 1. c.

chen Behauptung, welche offenbar die im Glauben vollzogene geistige Wahrnehmung als übernatürliche Heilserkenntnis beschreibt, noch annehmen, Thomas wolle die „Glaubenszustimmung“ durch Gesichtspunkte herbeigeführt wissen, welche an sich natürlich und dem übernatürlich-heilsamen Inhalt der Glaubensgegenstände ganz äußerlich sind? Dies wird kaum angehen. Wenn man übrigens trotz des angeführten Ausspruchs dem Aquinaten diese Lehre zuschreiben will: wie läßt sich dieselbe vereinbaren mit der Behauptung desselben, daß die übernatürlichen Heilsgüter und Heilsmittel „durch sich“ oder „an sich“ dem Glauben zugehören? „Illa per se pertinent ad fidem“, so spricht Thomas dieselbe aus, quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam.“[1]) „Durch sich“ oder „an sich“ sind die Dinge, die wir im ewigen Leben schauen und durch welche wir diesem Ziele entgegengeführt werden, dem Glaubensbeflissenen doch nur erkennbar durch die Worte, durch welche sie von seiten der Kirche geschildert werden. Sie werden ihm also blos als Heilswort oder Heilsbotschaft erkennbar. Wenn sie aber nach Thomas gerade als Heilswort oder Heilsbotschaft dem Glaubensakt zugehören: so ist nach ihm doch offenbar, daß dieser Tugendakt sich direkt oder unmittelbar mit ihrem Inhalt beschäftigt, indem er teilweise in sie eindringt und in ihnen die Zustimmungsgründe entdeckt. Dies muß aber um so mehr als Lehre des Aquinaten festgehalten werden, als derselbe ausdrücklich und mit Nachdruck erklärt, daß äußere Gründe, namentlich Wunder oder auch das Zureden eines zum Glauben anleitenden Menschen zur Hervorbringung der Glaubenszustimmung nicht genügen; lehre doch die Erfahrung, daß von Solchen, welche ein und dasselbe Wunder geschaut und ein und dieselbe Predigt gehört, Manche glauben und

1) L. c. a. 8. c. cf. a. 6. c.

Manche nicht glauben; und deshalb bestehe die Notwendigkeit, andere und zwar innere Ursachen anzunehmen, welche den Menschen in seinem Innern bewegen, den Gegenständen des Glaubens zuzustimmen. „Quantum ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, so spricht Thomas diese höchst wichtige Lehre aus, potest considerari duplex causa, una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum et audientium eamdem praedicationem quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his, quae sunt fidei" [1]). Sicher ist, daß Thomas hier die Gnade und mit der Gnade gerade diejenigen zum Glauben bewegenden Momente im Auge hat, an welche das Licht und die Kraft derselben anknüpft, um Verstand und Willen zur Glaubenszustimmung zu führen, oder, deren die erleuchtende und stärkende Gnade sich als der Beweggründe bedient, um dem geistigen Vermögen des Menschen die Glaubenszustimmung zu ermöglichen. Wäre es anders, so könnte Thomas nicht im selben Artikel sagen, daß eine durch äußere Ursachen hervorgerufene Überzeugung „dem Wissen" angehöre, während die eigentliche oder Hauptursache des Glaubens in dem bestehe, was innerlich zur Glaubenszustimmung bewege". „Per scientiam, so lauten seine hiehergehörigen Worte, gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia, sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius movet ad assentiendum" [2]). Und nur eine Bekräftigung dieser Aufstellung ist es, wenn derselbe außerdem lehrt, man dürfe sich nicht vorstellen, daß der Glaube jeder

1) S. th. 22, qu. 6. a. 1.
2) S. theol. 22, VI. 1. ad 1.

Einsicht in das Objekt vorausgehe; denn der Mensch könne irgend welchen Aufstellungen die Zustimmung des Glaubens gar nicht gewähren, wenn er nicht wenigstens einigermaßen eine Einsicht in dieselben gewonnen habe. „Fides non potest universaliter praecedere intellectum; non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret“ [1]).

So lehrt Thomas aufs klarste und bestimmteste, daß die Erkenntnis im Glauben sich direkt und unmittelbar mit dem übernatürlich-heilsamen Inhalt seiner Objekte beschäftigt, indem er zugleich alle äußeren Gesichtspunkte der Zustimmung und ihre Benützung dem Wissen zuschreibt. Er gibt also der Glaubenserkenntnis einen zweifellos übernatürlichen Gegenstand und Inhalt und ein zweifellos übernatürliches Motiv, da er ja gerade die Nützlichkeit und Förderlichkeit der in den Glaubensgeheimnissen beschriebenen Heilsthaten Gottes als dieses Motiv bezeichnet. Der Glaube ist also nach ihm, ganz so wie die Kirche es dogmatisch entschieden hat, in seinem innersten Wesen ein Heilsakt, weil er mit seinem Wesen, nämlich mit dem ihm eigenen Erkennen, auf das Heil im ewigen Leben sich bezieht. Thomas wahrt aber damit die Übernatürlichkeit des Glaubens in hervorragendem Grade. Und wie sich bald zeigen wird, schildert er auch den Willenseinfluß auf das zustimmende Urteil des Verstandes in solcher Weise, daß diese Übernatürlichkeit gleichfalls vollkommen gesichert ist. Vorher möge jedoch gezeigt werden, daß, wenn Thomas lehrt, die „veritas prima“ sei der formale Gesichtspunkt im Glauben, er weit entfernt ist, die „Wahrhaftigkeit Gottes“ oder einen ähnlichen Gesichtspunkt als Glaubensmotiv zu bezeichnen. Der Sinn dieses Ausdruckes ist vielmehr ein ganz anderer,

---

1) L. c. VIII, 8, ad 2.

als die Neuscholastiker ihn bestimmt haben. Hierüber im Folgenden.

2. Der Ausdruck „veritas prima“ zur Bezeichnung des „formalen Gesichtspunktes“ im Glaubensakt sagt nur, daß der unendliche Grad der den Glaubensgeheimnissen eigenen Heilsamkeit diesen Gesichtspunkt ausmacht. Die Offenbarungsthatsache ist nach Thomas nur Erkenntnisgrund in dem dem Glauben nachfolgenden und ihn vervollkommnenden Akte des theol. Wissens.

Wie jeder Theologe weiß, handelt es sich hier vornehmlich um die an der Spitze der Sekunda-Sekundä stehenden Behauptungen des Aquinaten: „In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio“ [1]). Was ist hier gesagt? Wohl dies, daß der Gesichtspunkt, welcher mit dem Ausdruck veritas prima bezeichnet werden kann, den eigentlichen Grund oder den eigentlichen Gesichtspunkt abgibt, mittels dessen die Glaubensgeheimnisse für den menschlichen Geist erkennbar werden; denn diese Bestimmung wird der veritas prima zugewiesen, indem von ihr gesagt wird, sie gebe die „ratio formalis“ im Glaubensakt ab. Allein der Ausdruck „veritas prima“ bedeutet seinem natürlichen Sinne nach nicht „Wahrhaftigkeit Gottes“, was die Neuscholastiker gewöhnlich unter ihm verstehen, sondern nur „erste Wahrheit“, oder was dasselbe „erstes“ Erkenntnisobjekt, „erste“, höchste Botschaft. Derselbe weist also nicht auf Gott selbst und seine absolute Unfehlbarkeit hin, sondern hebt nur eine den Glaubensgeheimnissen eigene Qualität, nämlich die der Erhabenheit über alle Wahrheiten und Erkenntnisgegenstände anderer Art hervor. Das Glaubens**objekt** ist deshalb auch selbst Träger

1) S. th. 22, I, 1. c.

des Glaubensbeweggrundes, was von Thomas dadurch angezeigt wird, daß er sagt: „Wenn wir nach dem formalen Grund des Objekts („formalem rationem objecti“) fragen“. Man darf also den ersten der oben angeführten Sätze nur nach dem natürlichen Sinn der in ihm verwendeten Ausdrücke erklären, so erhält man die Behauptung: derjenige Gesichtspunkt oder dasjenige Merkmal an den Glaubensgeheimnissen, durch das diese für den menschlichen Geist erkennbar werden, ist ihre Qualität als erste, höchste, erhabenste Erkenntnisobjekte. Dieser Gedanke steht für die fragliche Proposition aber um so mehr fest, als er nur die Antwort bildet auf die für den ganzen Artikel aufgeworfene Frage: Ob das Objekt des Glaubens erste Wahrheit sei (utrum objectum fidei sit veritas prima)? Oder wer möchte annehmen, daß der Ausdruck „veritas prima“ auch in dieser Frage „Wahrhaftigkeit Gottes“ bedeutet? Gewiß Niemand, weil man sonst dem hl. Thomas die ganz unsinnige Frage in den Mund legen würde: Ist das Glaubensobjekt oder die Gesamtheit der Glaubensgegenstände die Wahrhaftigkeit Gottes? Um übrigens von dem Wortsinn unsers Terminus ganz abzusehen: hat Thomas in dem auf die gestellte Frage geführten Auktoritätsbeweis, den er der spekulativen Untersuchung derselben vorangestellt, nicht selbst angezeigt, daß er denselben nur in dem obigen Sinne genommen wissen will? Schaue man sich diesen Beweis nur an! Hier redet Thomas davon, daß nach (Pseudo-) Dionysius „der Glaubensakt mit der einfachen, immer bestehenden Wahrheit sich beschäftigt“, was, da „diese erste Wahrheit sei“, zu der Behauptung berechtige, daß „der Glaubensgegenstand veritas prima sei“ (Dionysius dicit (7. cap. de div. Nom. ante fin. lect. 5), quod fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. Haec autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima). Er zeigt also sozusagen

in aller Form an, daß er in dem ganzen Artikel nicht von einer den Glaubensobjekten ganz äußerlichen Vollkommenheit Gottes, sondern von dem diesen Objekten inhärierenden Merkmal der absoluten Erhabenheit über alle anderweitigen Erkenntnisgegenstände reden will. Dies aber ist kein Gegensatz seiner anderwärts ausgesprochenen Lehre, daß der Glaube seine Objekte nur hinsichtlich ihres übernatürlich-heilsamen Inhaltes in Betracht ziehe, ihnen nur seinetwegen zustimme, und gerade aus ihm den ersten und eigentlichen Beweggrund schöpfe, sondern nur eine Bestätigung und genauere Umschreibung derselben. Denn es ist in ihr ja eigentlich gesagt: Hier, an dem Merkmal des Ersten, Höchsten, Erhabensten, welches den christlichen Heilsgeheimnissen eigen ist, hat der Glaubensbeflissene einen klaren, deutlichen Grund, sie zustimmend zu beurteilen; da der Mensch ja gerade an diesen Qualitäten ihren Wert und Charakter als Botschaften des ewigen Heiles wahrzunehmen vermag.

Wird nun aber Thomas mit dem zweiten der oben angeführten Sätze, in welchem er von der Offenbarungsthatsache als Grund der Glaubenszustimmung redet, an dieser ganzen Lehre etwas ändern wollen oder geändert haben? Wird er hier namentlich, wie die Neuscholastiker annehmen, die Offenbarungsthatsache als wesentlichen Teil des Glaubensmotiv's bezeichnet haben? Nicht der Schatten einer solchen Absicht schwebte dem Aquinaten vor, als er den fraglichen Satz niederschrieb!

Vor Allem nämlich widerspricht es schon dem Wortlaut der über die veritas prima aufgestellten Proposition, zu sagen, Thomas habe in dem unmittelbar angereihten Satze die Offenbarungsthatsache als Teil-Motiv des Glaubens bezeichnen wollen. Dort nämlich behauptet er ausdrücklich, „nichts anderes“ als der Begriff veritas prima mache das formale Merk-

mal des Glaubensobjekts aus. „Si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima“. Er schließt also jede andere Vorstellung als eben die mit diesem Ausdruck angegebene von der Würde, Glaubensbeweggrund zu sein, aus. Und darum ist es im voraus schon verfehlt, an den von der Offenbarungsthatsache handelnden Satz heranzutreten mit dem Gedanken, Thomas wolle in ihm den Glaubensbeweggrund ergänzen, etwas noch weiter ihm zugehöriges beifügen. Daran kann aber um so weniger gezweifelt werden, als er auch in dem von der Offenbarungsthatsache handelnden Satze bemerkt, der Glaube stimme keiner Sache zu, außer weil sie von Gott geoffenbaret sei. Denn dies heißt doch ebensoviel als wäre gesagt, nur wegen der Offenbarungsthatsache erfolge die Glaubenszustimmung. „Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum“. Wie deshalb Thomas einzig und allein der veritas prima die Rolle des Glaubensbeweggrundes beimißt und so jedes sie ergänzende Teilmotiv zurückweist, ebenso spricht er in dem unmittelbar angereihten Satze — falls die neuscholastische Interpretation der Konjunktion „quia“ desselben richtig ist — dieselbe Rolle einzig und allein der Offenbarungsthatsache zu, und weist somit auch den Gedanken zurück, als ob dieser Gesichtspunkt eine Ergänzung durch die veritas prima nötig habe. Davon kann also keine Rede sein, daß Thomas hier dem neuscholastischen Gedanken Ausdruck gibt, daß beide Gesichtspunkte, die Wahrhaftigkeit Gottes und die Offenbarungsthatsache miteinander, den Glaubensbeweggrund ausmachen, weil man ein Geheimnis weder für wahr halten könne blos wegen der Wahrhaftigkeit Gottes, wenn es nicht zugleich als Wort und Ausspruch des allwahrhaftigen Gottes erkannt werde, noch auch blos wegen seines Charakters als einer Offenbarung Gottes, wenn nicht zugleich erkannt werde, daß der Offen-

barende nicht irren und nicht lügen kann [1]). Allein es handelt sich hier nicht lediglich darum, daß diese Anschauung der Neuscholastiker in den hier besprochenen Sätzen des Aquinaten zurückgewiesen ist. Falls man die Interpretation dieser Sätze im Sinne der Neuscholastiker festhält, so steht der hl. Thomas, der große Kirchenlehrer und Fürst der Scholastiker, mit seinen Aussprüchen über den Glaubensbeweggrund in einem geradezu horrenden Widerspruch vor uns. Oder ist es kein augenscheinlicher Widerspruch, wenn Jemand in aller Form erklärt: die Wahrhaftigkeit Gottes ist einzig und allein der Glaubensbeweggrund, und dann sofort beifügt: Einzig und allein deshalb, weil ein Geheimnis von Gott geoffenbart ist, stimmen wir demselben gläubig zu? Diese Frage kann von Niemand verneint werden. Die Sache wird aber noch schlimmer dadurch, daß Thomas, während er in den beregten Sätzen jeden einzelnen von zwei den Glaubensgeheimnissen ganz äußerlichen Gesichtspunkten in ganz exclusiver Weise als Glaubensmotive bezeichnet, unmittelbar und wenige Zeilen darnach zwei Behauptungen aufstellt, von denen die eine lehrt, daß wir in das Innere der Glaubensgeheimnisse eindringen und sie selbst, die göttliche Wahrheit oder den göttlichen Erkenntnisgegenstand, als Erkenntnismittel benützen, während die andere, gleichsam als nähere Erklärung hiezu, in aller Form behauptet: die Materialobjekte „Gott und vieles Andere fallen unter die Glaubenszustimmung nur insoferne, als sie eine zu Gott hinleitende Kraft in sich schließen, insoweit nämlich der Mensch durch irgendwelche Werke der Gottheit in seinem Streben nach der Seligkeit in Gott unterstützt wird". „Ipsi veritati divinae, so lautet die erstere dieser Behauptungen, fides innititur tamquam medio"; und die letztere: „Ipse Deus et

1) Vgl. hier: J. B. Franzelin, s. J. De Script. et Trad. (Rom. 1870) 560.

multa alia .... sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout sc. per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem". So widerspricht sich Thomas zum zweiten Male, natürlich nur von dem Standpunkt aus, daß seine über die veritas prima und die Offenbarungsthatsache aufgestellten Sätze die Wahrhaftigkeit Gottes und eben diese Thatsache in gleicher Weise zum Glaubensmotiv erheben. Es kann deshalb keinem Zweifel unterstehen, daß dieser Standpunkt total falsch ist und unbedingt verlassen werden muß! Ist es aber schwer, dies auszuführen? Ist es insbesondere schwer, den von der Offenbarungsthatsache handelnden Satz des hl. Thomas so zu interpretieren, daß er vollkommen harmoniert mit der Lehre, das Glaubensmotiv bestehe in dem Merkmal des Ersten, Höchsten, Erhabensten, welches dem Inhalt der Glaubensgeheimnisse, diese als Botschaften des ewigen Heiles gefaßt, inhäriert? Dies ist vielmehr sehr leicht, wie sofort gezeigt werden soll.

Schon oben S. 241 ist ein Ausspruch des hl. Thomas angeführt, in welchem gesagt ist, daß ein erzeugender oder nährender Einfluß auf den Glauben, welcher in der Weise einer äußeren (von außen kommenden) Überzeugung (per modum exterioris persuasionis) erfolge, von einem Wissen oder einer Wissenschaft komme. Ein den Glaubensgeheimnissen äußeres Motiv ist nun sicher gerade die Offenbarungsthatsache, oder deutlicher, der Umstand, daß diese Geheimnisse aus bestimmten Gründen als etwas göttlich geoffenbartes erkannt werden. Dies wird von Niemanden bestritten und kann nicht bestritten werden. Wenn nun Thomas diesen Standpunkt einnimmt, so muß geschlossen werden, daß er das Erkennen, welches mit dem Gesichtspunkt der Offenbarungsthatsache operiert, im eigentlichen und strengen Sinne nicht dem Glauben, sondern dem

mit dem Glauben oft sich verbindenden (theologischen) Wissen zuschreibt, und daß er dies nicht nur überhaupt, sondern speziell auch in dem hier besprochenen Satze thut. Verschwinden aber in diesem Falle aus dem ganzen hier in Betracht kommenden Artikel die vorhin angemerkten Widersprüche? Und empfängt im selben Falle dieser ganze Artikel eine sehr klare theologische Gedankenfolge? Auf die augenscheinlichste Weise! Denn der von der Offenbarungsthatsache handelnde Satz des Aquinaten hat im beregten Falle dann den Sinn: Nicht stimmt das mit dem Glauben sich verbindende W i s s e n irgend einer Sache zu, außer weil sie von Gott geoffenbaret ist. Und dies ist offenbar kein Widerspruch mit der für den vorausgegangenen Satz angenommenen Behauptung, daß einzig und allein das Merkmal des Ersten, Höchsten und Erhabensten, welches den Heilsbotschaften der christlichen Offenbarung eigen ist, den Gesichtspunkt ausmacht, mit welchem wir das im Glauben vor sich gehende Erkennen vollziehen. Redet ja Thomas doch in diesem Satze bloß von dem Zustimmungsgrund, der im entstehenden Glaubensakt („in fide“ !!!) angewendet wird, während er in jenem Satze bloß den Zustimmungsgrund namhaft macht, den der bereits bestehende Glaube (fides de qua loquimur!!!) zum Vollzug eines ihm sich anschließenden Erkenntnisaktes gebraucht. Indem er aber so von zwei verschiedenen Erkenntnisakten handelt, die nur das gemeinsam haben, daß sie sich auf die nämlichen Gegenstände beziehen, ist er offenbar frei von jedem Widerspruch mit sich selbst, wenn er jedem einzelnen dieser Akte ein anderes Motiv ausschließlich zuweist.

Wenn aber Thomas in dem von der Offenbarungsthatsache handelnden Satze den Akt des theologischen Wissens im Auge hat, welchen die bereits Glaubenden vollziehen, dann leuchtet auch ein, aus welchem Grunde oder von welchem Standpunkte aus er denselben durch die erklärende und mo-

tivierende Partikel „denn“ (enim!) mit der vorausgehenden Behauptung verbindet, daß nämlich das Merkmal des Ersten Höchsten, Erhabensten den eigentlichen Glaubensbeweggrund ausmacht. Die bereits Glaubenden nämlich liefern in der That für die Wahrheit dieses Satzes ein sehr klaren Beweis, indem sie für die Gegenstände ihrer gläubigen Zustimmung aus den anerkannten Quellen der christlichen Offenbarung, Schrift, Überlieferung, Kirchenlehre, die passenden Belegstellen aufsuchen und festhalten. Denn dieses Verfahren könnten sie ja nicht einhalten, wenn sie nicht durch vorausgegangene Glaubensakte sich die Überzeugung erworben hätten, daß Gott der Urheber eines übernatürlichen, unendlich großen und unendlich seligen Lebens, und aller dahin führenden Mittel ist, daß die Kirche in Folge dessen die von Gott gegründete und in ihrer Wirksamkeit geleitete Mutter des übernatürlichen Heiles und Lebens ist und deshalb — Schrift und Überlieferung, welche sie als die Quellen der von Gott empfangenen Offenbarung bezeichnet, nicht bloß rein bewahrt, sondern auch allzeit rein und irrtumslos auslegt. Oder welcher Vernünftige holt sich Beweise für einen bestimmten Glaubenssatz aus Schrift und Überlieferung, wenn er nicht überzeugt ist, daß diese ganz reine und heilige Quellen der göttlichen Offenbarung sind? Wie aber vermag er diese Überzeugung sich zu bilden, wenn er nicht an die Kirche, als an die von Gott bestellte Mutter des Heiles und der Heilslehre glaubt? Dieser Glaubensakt ist also die Voraussetzung der Überzeugung, daß die von der Kirche dargebotene Schrift und Überlieferung die reinen Quellen der göttlichen Offenbarung sind. Wie aber vermag er an die Kirche als an die von Gott bestellte Mutter des Heils und der Heilslehre zu glauben, wenn er nicht an Gott als an den Urheber eines ewigen übernatürlichen Lebens und Glückes glaubt, welcher allein eine sichtbare Heilsanstalt für ein ewiges Leben

aufstellen und sie mit allen Kräften zur Ausübung ihres himmlischen Berufes ausstatten kann? Immer und überall, also auch im Glauben, fragt ja der Mensch bei Betrachtung irgend eines ihm gegenübertretenden Heilmittels nach der ebenbürtigen Ursache desselben. Wird ihm diese klar, so ist sein Geist befriedigt. Und deshalb glaubt Niemand aufrichtig an die Kirche als an die Mutter des Heiles und der Heilslehre, solange er von Gott nicht die Vorstellung, daß Er der Urheber eines ewigen Lebens und Glückes und aller dahin führenden Mittel sei, in sich aufgenommen hat. Die notwendige Voraussetzung jedes Anschlusses an die Kirche und jeder Hochschätzung der von ihr dargebotenen Quellen der christlichen Offenbarung ist der Glaube an diese Vorstellung. Es ist also augenscheinlich, daß jener Erkenntnisakt, durch welchen ein Glaubensgeheimnis für wahr gehalten wird, weil es sich als göttlich geoffenbart erweist, bereits mehrere sehr fundamentale Glaubensakte voraussetzt. Welcher andere Grund oder Gesichtspunkt zur gläubigen Annahme der hier in Betracht gezogenen Heilsgeheimnisse ist nun aber denkbar, als die ihrem übernatürlich-heilsamen Inhalt anheftende Qualität des Ersten, Höchsten, Erhabensten, Vollkommensten, oder, wie Thomas sich ausdrückt, ihr Charakter als veritas prima? Was dem Menschen sich nicht als ein Höchstes, Erhabenstes, Vollkommenstes in seiner Art darstellt, das wird von ihm auch nicht als etwas Göttliches erachtet: und so kann auch nicht die Kirche als göttliche Heilsanstalt erachtet werden, wenn nicht die gedachten Merkmale an ihr selbst, an ihrer Existenz und Wirksamkeit und besonders an ihren Früchten wahrgenommen werden. Niemand würde ja auch die zahlreichen außerordentlichen Vorgänge, welche aus dem Leben der Kirche und ihrer treuesten Anhänger berichtet werden, für wahre von Gott gewirkte Wunder ansehen, und von ihnen, nachdem er sie geglaubt, auf die göttliche Sendung

der Kirche schließen, wenn sie nicht gleichfalls das Merkmal der Erhabenheit über alles Endliche und Unvollkommene und Beschränkte, und der allseitigen und zweifellosen Vollkommenheit an sich tragen würden. Es springt also in die Augen: Ehe ein Glaubensgeheimnis für göttliche Wahrheit angesehen und als solche bezeichnet und festgehalten wird, weil es sich als Wort und Offenbarung Gottes erweist, müssen mittels des Gesichtspunktes des Ersten, Höchsten, Erhabensten, Vollkommensten sehr viele und dabei sehr fundamentale Glaubensakte vollbracht werden. Und somit ist die in der Kirche vielfach beobachtete Erscheinung, einem Glaubensgeheimnis gleichsam die letzte Zustimmung bloß dann zu geben, wenn es sich als göttlich geoffenbart erweist, ein sehr starkes Argument für die Behauptung, daß der erste Zustimmungsgrund im Glaubensakt wirklich nichts anderes ist, als das an den christlichen Heilsgeheimnissen sehr wahrnehmbare Merkmal des Ersten, Höchsten, Erhabensten, Vollkommensten. Ihres unendlich großen und erhabenen Inhalts wegen sind also die christlichen Heilsgeheimnisse zu allererst zu glauben. Geschieht dies, dann erscheinen sie auch um ihrer selbst willen sofort als göttliche Erkenntnisgegenstände: da, was unendlich groß und erhaben ist, von Jedem auch als göttlich angesehen wird. Mittels dieses Gesichtspunktes glauben wir auch an die Kirche als an eine Heilsanstalt für das ewige Leben, und in Folge davon als an eine göttliche Heilsanstalt. Ihr Wort ist darum stets auch Gottes Wort. Mögen wir also auch tausendmal die christlichen Glaubensgeheimnisse deshalb für wahr halten, weil sie uns von der Kirche gepredigt und als Gottes Wort vorgelegt werden: der eigentliche, erste und fundamentale Grund der Zustimmung ist immer der Glaubensgegenstand selbst und sein Charakter als unendlich große, über alles Irdische erhabene Heilsbotschaft. Und deshalb gründet jenes Fürwahr-

halten, freilich nur mittelbar, auf dem Glaubensgegenstand selbst als einem göttlichen Erkenntnisgegenstand und einer göttlichen Wahrheit; und kann mit Thomas aus ihm gefolgert werden: „Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio“.

Oder, wenn Thomas mit diesem Satze hat lehren wollen, daß die den Glaubensgeheimnissen selbst äußerliche Wahrhaftigkeit Gottes den eigentlichen Glaubensbeweggrund ausmacht: wie kann er unmittelbar darauf die Behauptung folgen lassen, die oben schon verwertet worden ist, „daß nämlich die Glaubensgeheimnisse von Gott und vielen Andern unter die Glaubenszustimmung nur fallen, insoweit sie zu Gott hinleiten, und zwar als Leistungen der Gottheit, durch welche der Mensch in seinem Streben nach der Seligkeit in Gott unterstützt wird“? Diese Behauptung ist doch die offenbarste Verneinung des Standpunktes, als ob der Glaube als Erkenntnis gerade die Eigentümlichkeit habe, auf äußere Gesichtspunkte als auf seine Motive sich zu stützen. Und wenn man trotzdem, und obgleich die eben beleuchteten, von der veritas prima und der Offenbarungsthatsache handelnden Sätze aufs unwidersprechlichste die mehrgenannten Qualitäten des Glaubensinhaltes als Glaubensmotiv bezeichnen, die neuscholastische Ansicht hierüber aufrecht erhalten will: wie ist es mit dieser Ansicht vereinbar, daß Thomas aus der Behauptung, die Glaubensgeheimnisse fielen nach ihrer übernatürlichen Förderlichkeit zur ewigen Seligkeit unter die Glaubenszustimmung, die Folgerung zieht: „Auch von dieser Seite aus sei das Glaubensobjekt in gewissem Grade erste Wahrheit (veritas prima)“? „Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima“ etc. Ist hier nicht der Gedanke ausgesprochen, daß die Glaubensgeheimnisse gerade deshalb, weil ihre Förderlichkeit für das ewige Heil des Menschen den höchsten, vollkommensten Grad erreicht, als veritas prima d. i. als erste, höchste, vollkommenste

Erkenntnisgegenstände anzusehen sind und deshalb das Merkmal aufweisen, durch welches sie als Heilsbotschaften für das höchste und vollkommenste Ziel erkannt werden können? Diese Frage kann kein aufrichtiger Interpret des hl. Thomas verneinen. Er kann es aber um so weniger als derselbe die Bemerkung wiederholt: „nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum“, was in Anbetracht einer unmittelbar angefügten Parallele zwischen der Glaubenserkenntnis und der der medizinischen Heilkunde angehörigen Betrachtung doch nur heißen kann: Nichts fällt unter die Glaubenszustimmung, außer nach seiner Fähigkeit, zu Gott hinzuführen. Denn die fragliche Parallele „Sicut etiam objectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem“ sagt, namentlich mit Rücksicht auf ihren Schlußsatz, doch nur, daß die in der medizinischen Heilkunde vollzogene Erkenntnis Alles nur nach dem Grade seiner Heilsamkeit für das körperliche Wohlbefinden des Menschen in Betracht zieht. Und so kann auch jener Bemerkung kein anderer Zweck zukommen als der, auf den unendlichen unerreichten Grad der Heilsamkeit, welcher dem Inhalt der Glaubensgeheimnisse eigen ist, hinzuweisen und zu betonen, daß von seiten dieser Geheimnisse, gerade auch insoweit sie Heilsbotschaften für das ewige Leben sind, der Charakter als unendlich große oder als erste, erhabenste, vollkommenste Erkenntnisgegenstände (veritas prima) behauptet werden müsse. Denn die Gesundheit schlechthin (sanitas) oder die Idee der Gesundheit ist ja unabhängig von allen Zufälligkeiten oder Beschränkungen, und deshalb wohl ein passendes Bild jenes Heiles und Glückes, welches ewig und ohne Grenzen ist.

Nach dem Gesagten ist wohl klar, daß der hl. Thomas von Aquin bei den soeben untersuchten Aussprüchen nicht im entferntesten daran gedacht hat, die Vorstellungen von der

göttlichen Wahrhaftigkeit und der Offenbarungsthatsache als die Ausgangspunkte und eigentlichen Motive des übernatürlichen Glaubens zu bezeichnen. Was er anderwärts aufs deutlichste ausspricht, daß nämlich der gute, beglückende Inhalt der christlichen Glaubensgeheimnisse es sei, mit welchem der Glaube unmittelbar sich beschäftige, dies betont er auch hier, nur mit der näheren Bestimmung, daß das Merkmal des „Ersten" d. i. des Höchsten und Erhabensten, welches den christlichen Heilsgeheimnissen eigen sei, dem Verstand den Gesichtspunkt liefern, mittels dessen er sie als göttliche Heilsbotschaften erkenne; als Beweis hiefür könne sogar die Erscheinung angeführt werden, daß die bereits Glaubenden für ihre Zustimmung die göttlichen Aussprüche in den Offenbarungsquellen aufsuchen. Dies ist die Quintessenz der aquinatischen Lehre über den Glaubensbeweggrund, seine Natur und seinen Inhalt. Sollte aber Jemand trotz der Deutlichkeit der bisher besprochenen aquinatischen Behauptungen noch Zweifel hegen, so kann ihm entgegengehalten werden, was Thomas über die Gründe der Willenszustimmung im Glauben lehrt.

3. Wie mit der „unendlichen Heilsamkeit" der christlichen Glaubensgeheimnisse als Glaubensmotiv die auf die Willensthätigkeit im Glauben sich beziehenden Probleme leicht und ausreichend gelöst werden können.

Anzuführen ist hier vor Allem, was Thomas darüber vorbringt, daß die Vorstellung oder das Geheimnis von einem „ewigen Leben" der Ausgangspunkt oder das Erste sei, was den Willen des Menschen im Glauben bewege und die Quelle jener Neigung bilde, vermöge deren derselbe allen übrigen Glaubensgeheimnissen zustimme oder sich anschließe. Seine hieher gehörige Ausführung lautet: „Est duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ulti-

mus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae. . . Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt nec ad cogitandum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur: I Cor. 2, 9: ‚Oculus non vidit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum'; et hoc est vita aeterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his, quae per fidem tenet; unde Jo. 16, 14 dicitur: „Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam aeternam [1])“. Hier haben wir aber die Lehre: Ähnlich oder gleich wie der Mensch alles Denken und jedes Handeln zu seinem natürlichen Glück mit der Vorstellung: Glück, Seligkeit und mit dem Verlangen nach diesem Ziel beginnt, ebenso beginnt er alles Denken und alles Handeln zu seinem übernatürlichen Heil mit der Vorstellung: Ewiges Leben sowie mit dem Verlangen nach diesem Ziel. Das Geheimnis von einem ewigen Leben ist demnach das Ausgangsobjekt auch für alle Glaubensthätigkeit: denn auch diese ist bereits Heilsleben, übernatürliche Heilswirksamkeit, ja sogar das Fundament und die Wurzel derselben. — Verbleibt nun aber von dem, oben aus dem hl. Thomas eruierten Standpunkt aus, daß das Merkmal des Ersten Höchsten, Vollkommensten das Glaubensmotiv oder das Erkenntnismittel (ratio formalis objecti) im Glauben ist, irgend eine Schwierigkeit für die Lösung der Frage, auf welche Weise, oder besser, durch welches Erkenntnismittel das Ausgangsobjekt des Glaubens übernatürlich erkannt werde? Nicht im Geringsten. Was der Mensch im Glauben überhaupt vollbringt und ausführt, das vollbringt und führt er auch aus, wenn es sich darum handelt, dasjenige Geheimnis zustimmend zu beurteilen und anzunehmen, bei dessen Erfassung und Festhaltung vor Allem auch der Wille seine erste Richtung auf das

1) De Veritate qu. 14, a. 2, c.

Geistliche, Himmlische, Übernatürliche gewinnen muß (s. oben S. 237). Ausgehend von dem niemals in ihm erlöschenden Verlangen nach einem vollkommenen, also endlosen und unermeßlichen Glück, legt er nämlich mit Gottes erleuchtender Gnade vor Allem den Maßstab „Erstes, Höchstes, Vollkommenstes“ an den Inhalt des Geheimnisses „ewiges Leben“. Ist das Verlangen seines Herzens nach Glück und Seligkeit nicht ungeordnet, das heißt, drängt das natürliche Verlangen seines Inneren nach irdischer Seligkeit jede Überlegung über den unendlichen Vorzug der himmlischen Seligkeit vor jeder irdischen zurück und vermag demnach auch der Wille der Wahrnehmung des Verstandes hierin zu folgen, wozu ihn die anregende und stärkende Gnade allerdings erheben muß: so wird er sich plötzlich bewußt, daß ihm erst mit der Botschaft von einem „ewigen Leben“ in der kommenden Welt dasjenige Lebensziel bekannt geworden ist, welches allein, wegen seiner Erhabenheit vor allem Irdischen, oder wegen seiner Unendlichkeit und absoluten Vollkommenheit, der seinem Geiste vorschwebenden Idee vom wahren Glück sowie der in seinem Herzen schlummernden und nie schweigenden Begierde nach der wahren Seligkeit einzig und allein würdig oder ebenbürtig ist. So wird die Qualität des Ersten, Höchsten, Erhabensten, welche dem Inhalt des Heilsgeheimnisses von einem ewigen Leben eigen ist und aus dem Lehrwort der Kirche darüber wahrnehmbar wird, der entscheidende Gesichtspunkt zur zustimmenden Beurteilung eben dieses Geheimnisses seitens des Verstandes. Diese selbe Qualität wird aber zugleich der Beweggrund, durch welchen der Wille angetrieben wird, demselben sich anzuschließen, sowie dem Verstand die entschiedene Zustimmung zu befehlen. Denn wie vermöchte jener nach dem Ziel des einzig wahren Glückes zu streben, wenn der Verstand die Vorstellung von demselben nicht bewahrt und festhält? —

So löst sich durch den Standpunkt des Aquinaten über den Inhalt und die Natur des Glaubensbeweggrundes das von den Neuscholastikern vielfach aufgeworfene aber ohne haltbaren Erfolg ventilierte Problem, wie das Motiv des Glaubens im Glauben selbst übernatürlich erkannt werde. Die Lösung ist nach Thomas selbstverständlich die: dieses Motiv besteht nicht in einer von den Glaubensgeheimnissen selbst getrennten, natürlichen Wahrheit von Gott, sondern in einer den Heilsgeheimnissen inhärierenden Qualität, welche mit Gottes erleuchtender Gnade vom Verstande wahrgenommen und mit Gottes erhebender und stärkender Gnade vom Willen festgehalten und so in gewissem Sinne geglaubt wird. Denn unter Glauben ist ja gerade jene Erkenntnisthätigkeit zu verstehen, bei welcher die Zustimmung, wie Thomas lehrt, zu gleichen Teilen vom Verstand wie vom Willen herbeigeführt wird [1]) und bei welcher auch dann, wenn es sich um die Erfassung des Glaubensbeweggrundes, nämlich des Charakters der Glaubensgeheimnisse als erste höchste Erkenntnisobjekte (veritas prima) handelt, das Begreifen ausgeschlossen ist [2]). Oder welcher Mensch möchte das unendlich Hohe und Gute, was alle Glaubensgeheimnisse an sich tragen, mit seinem beschränkten Geiste ausdenken wollen?

Ein anderes schwieriges Problem, das die Neuscholastik auf Grund ihrer Anschauung, als bestehe der Glaubensbeweggrund in der Wahrhaftigkeit Gottes und in der Offenbarungsthatsache, nicht lösen konnte, dreht sich um die Frage, ob der im Glauben geleistete Gehorsam des Verstandes und Willens Unterwerfung (subjectio) dieser Seelenkräfte unter das in der thatsächlichen Offenbarung Gottes gelegene (?) Gebot des Glaubens, d. i. Gehorsam im eigentlichen und strengen Sinne, oder aber seine Willfährigkeit von anderer Art sei. Besteht

1) De Veritate qu. 14. a. 4. c.
2) L. c. a. 3, ad VI.

der Glaubensgehorsam nämlich in jener Unterwerfung, so muß der Glaubende doch bereits vorher die zwei übernatürlichen und freien Erkenntnisakte vollbracht haben, daß Gott absolut wahrhaftig ist, und dieses oder dieses von der Kirche zum Glauben vorgestellte Geheimnis geoffenbaret hat. Denn fehlen diese zwei Erkenntnisakte als geistliche, übernatürliche, himmlische, so fehlt seiner Unterwerfung unter Gott den absolut unfehlbaren die übernatürliche, himmlische Basis, und der ganze Wert des Glaubens als übernatürlicher Heilsakt ist wieder hinfällig und nichtig. Wie löst sich aber die Frage nach dem Charakter des Glaubens als eines übernatürlichen vom Verstand und Willen geleisteten Gehorsams gegen Gott von dem Standpunkt aus, den die Lehre des hl. Thomas vom Glaubensbeweggrund an die Hand gibt? Ist der Glaubensgehorsam von diesem Standpunkte aus gleichfalls in Gefahr, gar nichts übernatürliches, dem ewigen Heil des Menschen dienliches zu sein? Keineswegs, wie aus mehreren Aussprüchen des hl. Thomas über die besondere Art des Gehorsams, den der Wille im Glauben gegen Gott leistet, hervorgeht.

Vor Allem nämlich erklärt uns Thomas in seiner großen Summa sozusagen mit dürren Worten, der Glaubensgehorsam bestehe nicht in jener besondern Tugendleistung, welche ein Teil der Gerechtigkeit sei, indem sie dem Vorgesetzten oder Höherstehenden das gewähre, was die Pflicht gegen denselben fordere, und ihm so gehorche. Und der Grund? Durch und in dem Glauben, so antwortet Thomas, kommt dem Menschen ja erst zum Bewußtsein, daß Gott über ihm steht und sein Herr ist, dem er zu gehorsamen eine Pflicht hat. „Potest accipi, so drückt Thomas diese Gedanken aus, obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; et sic obedientia est specialis virtus et pars justitiae: reddit enim

superiori debitum obediendo ei; et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini, quod Deus sit superior, cui debeat obedire“ [1]) Der Gehorsam also, welcher in einer Unterwerfung gegen das von Gott gegebene Gebot zu glauben besteht, kann, wie Thomas hier aufstellt, erst eintreten, wenn der Mensch durch einen Glaubensakt bereits erkannt hat, daß ein Gott ist und daß er ihm als dem höchsten Herrn unterstellt und zur Erfüllung seiner Gebote verpflichtet ist. Und daraus folgt, daß der Glaubensgehorsam nicht in einer Unterwerfung unter das Gebot des absolut wahrhaften Gottes, seinem Wort zu glauben, bestehen kann. Was anderes aber kann derselbe denn sein? In was anderem kann er bestehen?

Von Thomas erhalten wir auf diese Frage die Erklärung: „Obedientia quandoque importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute, quia omnes actus virtutum cadunt sub praeceptis legis divinae. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia“ [2]). Darnach ist also der Glaubensgehorsam, das heißt jene Willfährigkeit des Verstandes und Willens, welche zur Leistung der festen Glaubenszustimmung erfordert wird, nur eine Neigung zur Erfüllung der von Gott gegebenen Gebote, und zwar eine Neigung, die besonders den in den Glaubensgeheimnissen geschilderten höchsten Herrn zum Gegenstand hat. Wie kommt nun diese Neigung oder diese Hinbewegung des Willens auf Gott zu Stand? Durch was wird sie hervorgerufen? Nun offenbar durch das, was die Glaubensgeheimnisse Gutes und Beglückendes von Gott sagen und in das Bewußtsein des Menschen einführen. Anders ist ja auch, wie Thomas ausdrücklich lehrt, die im Glaubens-

---

1) Summa theol. 2.2, qu. 4, a. 7. III.

2) L. c.

akt liegende Hinbewegung auf Gott (moveri in Deum) oder das Glauben an Gott (credere in Deum) nicht zu erklären. Damit der Mensch nämlich dazu gelangt, nicht nur überhaupt zu handeln, sondern zu einer einzelnen bestimmten Handlung an einem bestimmten Gegenstand sich zu entschließen, muß der Verstand das den Willen bewegende beglückende Element in diesem Gegenstand wahrnehmen und ihn so als besonderes Objekt des Willens aufzeigen und vorstellen. Nur auf diese Art wirkt das einzelne bestimmte Objekt auf den Willen ein und veranlaßt ihn so zu dem Entschluß, zur Vornahme einer einzelnen bestimmten Handlung sich seiner zu bedienen. Der Gegenstand der Handlung verhält sich dann zu dem geistigen Vermögen des Menschen und besonders zu dem Willen, wie bei dem Prozeß der Erwärmung das Feuer zu dem Körper des Menschen sich verhält: jenes zieht diesen an und veranlaßt ihn so, die Handlung des Erwärmens vollkommen auszuführen. So lehrt wenigstens Thomas ausdrücklich, wenn er sagt: „Objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei objectum suum“ [1]). Den hier geschilderten Einfluß eines einzelnen Objekts auf den Willen üben aber wie alle übrigen Gegenstände so besonders auch die Ideen oder Vorstellungen von den Dingen aus, wenn anders das Gute und Begehrenswerte ihres Inhaltes von dem Menschen wahrgenommen oder aufgefaßt wird. Dies lehrt Thomas ausdrücklich, wenn er sagt: „Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appe-

1) S. Thom. Aqu. S. th. 1.2, qu. 9, a. 1. c.

tibilis“ (movet voluntatem)[1]. Und deshalb besteht die allerwesentlichste Bedingung dazu, daß der Wille eine gewisse Neigung wie zu den einzelnen Glaubensgeheimnissen überhaupt so auch zu den von Gott handelnden erfaßt, darin, daß die Elemente des Guten und Beglückenden in denselben wahrgenommen oder intellektuell erfaßt, und sie selbst ebendadurch als würdige Gegenstände der Willensbewegung oder des Willensanschlusses erkannt werden. Auf diese Weise wird dann selbstverständlich auch die Neigung für Gott selbst oder die Hinbewegung auf Gott selbst veranlaßt und hervorgerufen, da die Glaubenslehren, die uns Gott in seiner Güte und Liebenswürdigkeit darstellen, nicht selbst der letzte Zweck des Willensanschlusses sind, sondern die Bestimmung haben, uns auf Gott selbst, das höchste liebenswürdigste Gut hinzuleiten. So entsteht das credere in Deum oder die im Glauben liegende Hinbewegung auf Gott, weil eben der Wille nur wegen der Elemente des Guten und Beglückenden oder wegen der auf das vollkommene Glück hinführenden Momente in den Glaubensgeheimnissen dem Verstand die Zustimmung befiehlt. Und auch dies spricht Thomas aus, wenn er den Einwand zurückweist, daß der Glaube deshalb ein credere in Deum oder eine mit der Hinneigung zu Gott verbundene Erkenntnis nicht genannt werden dürfe, weil hiemit eine Willensbewegung angezeigt werde, deren Objekt etwas Gutes und ein beglückendes Ziel sei, während er selbst doch in einer Erkenntnis bestehe. Zur Lösung dieser Schwierigkeit weist er nämlich kurz auf 1. 2, qu. 9, a 1 hin, wo er nämlich, wie gerade betont ward, ausführt, daß auch Ideen, Vorstellungen Gegenstand der Willensbewegung oder der dem Willen eigenen Neigungen seien, sobald das Gute und Begehrenswerte ihres Inhaltes wahrgenommen werde, indem er bemerkt: „Sicut supra dictum

1) L. c. ad. II.

est, 1. 2, qu. 9, a 1, voluntas movet intellectum et alias vires animae in finem, et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum". Mit anderen Worten lehrt also Thomas hier: Soll die im übernatürlichen Glauben vollzogene Erkenntnis Gottes eine Hinneigung des Willens zu Gott einschließen und in diesem Sinne Glaubensgehorsam werden, (wodurch dann weiter die Neigung zur Haltung aller Gebote Gottes entsteht), so muß das Glaubensobjekt Gott als etwas Gutes, höchst Begehrenswertes schildern, was der Mensch als Ziel seines Strebens erfassen und worauf er sein Begehren richten kann, gemäß dem Prinzip: nihil volitum nisi praecognitum. Was aber, so möchte man weiter fragen, ist der Gesichtspunkt, den der Verstand an diesem Erkenntnisobjekt erfaßt, damit das Streben des Willens ein vernünftiges sei, und damit auch für die Neigung zur Unterwerfung unter Gottes Gebote ein ausreichender Grund bestehe? Antwort: das Glaubensgeheimnis, welches Gott als etwas Begehrenswertes und somit als Ziel unsers Strebens schildert, muß dem geschilderten Objekt das Merkmal des „Ersten", Höchsten, Vollkommensten beilegen, so daß es als ein absolut großer Betrachtungsgegenstand, oder als „veritas prima" erscheint. Denn in diesem Falle erscheint es dem Willen als des höchsten Anschlusses würdig. Stellt es ihm ja doch Gott dar als das höchste, vollkommenste Gut, das als solches auch der Urheber einer höchst beglückenden, höchst vollkommenen Erkenntnis, das ewig beseligende Licht des Himmels und das Endziel alles menschlichen Strebens ist. Und so vermag der Wille dasselbe auch als sein höchstes Objekt zu begrüßen und den bereitwilligsten Anschluß an dasselbe oder das credere in Deum an ihm zu vollziehen, sowie dem Verstand die entschiedenste Zustimmung zu befehlen. Und auch diesen Gedanken spricht Thomas aus, wenn er sagt: „Si consideretur objectum fidei,

secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis“ [1]). Denn mit dieser letztern Proposition will der Aquinate doch darau hinweisen, daß der Ausdruck „veritas prima“, wenn die mit ihm bezeichnete Idee einen bewegenden, anziehenden Einfluß auf den Willen ausüben soll, nicht etwa bloß erster, höchster Erkenntnisgegenstand überhaupt, sondern erster, höchster Erkenntnisgegenstand, welcher den Urheber aller Heilserkenntnis und das Ziel alles menschlichen Verlangens schildert, bedeuten darf. —

Nach dieser Lehre vom Glaubensgehorsam schwindet natürlich aus der Frage, auf welchen Grund hin dieser Gehorsam ein übernatürlicher, himmlischer sei, jede Schwierigkeit. Ist dasselbe ja doch nach ihr nichts anderes als ein Anschluß des begnadigten Strebevermögens an das Glaubensobjekt selbst, nur um seines unendlich großen und übernatürlichen heilsamen Inhaltes willen, und ebendamit eine willfährige Folgsamkeit gegenüber der in den göttlichen Heilsbotschaften liegenden Einladung zur Teilnahme an der unendlichen Seligkeit des Himmels. Das übernatürliche Motiv dieser Folgsamkeit ist also klar, und braucht nicht erst, wie bei der Wahrhaftigkeit Gottes, mühsam gesucht zu werden. —

Nach diesen Resultaten über den Ausgangspunkt und das eigentliche Motiv des Glaubens, welche bei dem hl. Thomas gefunden werden, ist es leicht begreiflich, daß dieser der Offenbarungsthatsache nirgends die Rolle dieses Ausgangspunktes und dieses Motiv's zuschreibt. Wie sollte er auch, da der unendliche Grad der Güte und Vollkommenheit, welcher allen Botschaften des ewigen Heiles eigen ist, vollkommen hinreicht, dem von der Gnade erleuchteten Verstand einen klaren Ge-

1) S. theol. 2.2, qu. 2, a. 2, c.

sichtspunkt der Zustimmung und dem von derselben Gnade bewegten Willen ein starkes Motiv des Anschlusses zu gewähren, und da es auf der Hand liegt, daß ein Erkenntnisakt mit diesem Gesichtspunkt und Motiv vollzogen, ein wahrhaft übernatürlicher und göttlicher ist. Denn was der Mensch als unendlich gut und vollkommen erkennt, das beurteilt er auch als etwas Göttliches; und was den Charakter der überirdischen, himmlischen Güte und Heilsamkeit an sich trägt, das ist ihm offenbar auch etwas Geistliches, Heiliges, einem höheren, vollkommeneren, die sichtbare Natur übersteigenden Gebiet Angehöriges. Hierüber läßt sich nicht streiten. Und demnach wahrt die oben eruierte Doktrin des hl. Thomas vom Glaubensbeweggrund dem Glauben den Charakter der Göttlichkeit und Übernatürlichkeit in der umfangreichsten Weise.

Dies leistet Thomas aber außerdem auch noch dadurch, daß er den Satz vertritt: die Erfahrungsthatsachen von übernatürlicher Qualität (Wunder und dgl.), aus denen die menschliche Vernunft durch ganz natürliche Schlußfolgerung den göttlichen Wert und Charakter der von der Kirche vorgelegten Glaubensgeheimnisse erkennt, werden ganz ebenso geglaubt, wie die eigentlichen, direkt und an sich auf das ewige Heil der Menschen sich beziehenden Geheimnisse. Freilich erklärt Thomas dies nicht mit dürren Worten oder in aller Form, wohl aber der Sache nach; und dies genügt vollständig, um zu behaupten, seine Lehre über den Glaubensbeweggrund sei die oben mitgeteilte. Um nämlich die Frage zu beantworten, ob ein Erfahrungsbeweis zu gunsten der Glaubensgeheimnisse die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes vermindere (Utrum ratio inductiva ad ea quae sunt fidei, minuat meritum fidei[1]), hebt er sofort wieder den Satz hervor, „daß der Glaubensakt verdienstlich zu sein vermöge, insofern er dem Willen unter-

1) S. theol. 2.2, II, a. 10. c.

stehe nicht bloß als That überhaupt, sondern auch durch die in ihm geleistete Zustimmung". Es könne nun hier das Verhältnis eintreten, daß ein Erfahrungsbeweis, der für ein Glaubensgeheimnis spreche, dem guten Willen zur Glaubenszustimmung vorausgehe, was z. B. der Fall sei, wenn Einer entweder gar keinen oder keinen bereitwilligen Entschluß zum Glauben bethätige, es sei denn, daß hiefür ein menschlicher Gesichtspunkt ins Feld geführt werde. „Und in diesem Falle vermindere ein Erfahrungsbeweis, welcher der menschlichen Natur Rechnung trage, die Verdienstlichkeit des Glaubens". (Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei[1]). Was steht hier, so läßt sich nun fragen, dem Aquinaten höher? Was ist ihm für das Tugendwerk des Glaubens, das ohne Befehl des Willens nicht zu Stande kommen kann, das Wichtigere? Stellt er einen Erfahrungsbeweis, welcher der auf das Wissen und Begreifen gerichteten Natur des Menschen Rechnung trägt, indem er den göttlichen Wert und Ursprung der Glaubensgeheimnisse evident macht, über die den Willen anziehenden und zur Zustimmung bewegenden Momente der unendlichen Erhabenheit und Heilsamkeit, welche dem Inhalt der Glaubensgeheimnisse eigen sind? Die angeführten Worte beweisen das Gegenteil. Es wäre in der That auch ganz unbegreiflich, wenn Thomas, da er doch überall aufs klarste lehrt, die vom Verstand im Glauben geleistete Zustimmung hänge vom Willen ab und dieser werde durch die unendlich heilsamen Elemente des Glaubensinhaltes zum Anschluß bewegt, jemals behaupten würde, äußere Erfahrungsthatsachen von übernatürlichem Werte, aus welchen jedoch auf ganz natürlichem Wege der göttliche Charakter der Glaubensgeheimnisse sich erkennen läßt, seien für die Herbeiführung der Glaubenszustimmung sowohl des Verstandes als des Willens das Erste

1) L. c.

und Entscheidende. Das ist nichts Übernatürliches: diese auf natürlichem Wege oder durch die natürliche Kraft der Vernunft aus übernatürlichen Vorgängen gewonnenen Beweise sind kein geistliches, himmlisches Motiv! so erklärt Thomas im Folgenden. Denn, so lehrt derselbe, wie die sittlichen Tugenden und die in ihnen bethätigte freie Wahl durch eine vorausgehende Leidenschaft in ihrem Wert vermindert werden, da sie ja nach dem Urteil der Vernunft geübt werden sollen: so muß der Glaube bethätigt werden, nicht wegen menschlicher und der menschlichen Natur willkommener Gesichtspunkte und Gründe, sondern wegen „Gott und seiner Urheberschaft", das heißt, wegen solcher den Willen übernatürlich bewegenden Gründe und Gesichtspunkte, welche wir der positiven (übernatürlichen) Urheberschaft Gottes verdanken. „Sic etiam supra dictum est, . . . quod passio praecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem: ita credere debet homo ea, quae sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam"[1]). Immer ja, so fährt Thomas gleichsam weiter, sind diejenigen Momente, welche dem Willen eine große Bereitwilligkeit zur Glaubenszustimmung einflößen, dasjenige, was die Liebe zur Wahrheit hervorruft. Diese Liebe zum Glaubensgegenstand und zu den in ihm vorliegenden Erkenntnisgegenständen erzeugt dann erst jenen Eifer, welcher zum Nachdenken über Erfahrungsbeweise und zur liebevollen Annahme derselben bewegt, wenn solche aufgefunden werden können. Die mit einer solchen Liebe aufgesuchten und aufgefundenen Beweisgründe von menschlichem (natürlichen) Werte vermindern nicht die Verdienstlichkeit des Glaubens, sondern sind ein Zeichen höherer Verdienst-

1) L. c.

lichkeit. „Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti“ [1]). Und somit möchte klar sein, daß Thomas die Lehre der Neuscholastiker, die Offenbarungsthatsache sei ein erster Ausgangspunkt und Motiv des Glaubens, nicht kennt. Nicht ruhe ja nach ihm der Glaube endgiltig auf der Offenbarungsthatsache, sondern diese auf jenem, weil alle Erfahrungsbeweise, aus denen wir den göttlichen Charakter der Glaubensgeheimnisse erschließen, selbst geglaubt werden, und zwar ganz auf dieselbe Weise und mit demselben Motiv, die wir zur gläubigen Annahme aller übernatürlichen Heilsgeheimnisse anwenden. —

Die obigen Ausführungen möchten wohl hinreichen, um die genaue Lehre des hl. Thomas über den eigentlichen Glaubensbeweggrund einigermaßen darzustellen. Viele Aussprüche des Aquinaten mußten aus Mangel an Raum hiebei mit Stillschweigen übergangen werden. Möge uns bald Gelegenheit werden, obige Ausführungen noch mehr zu begründen, und so der aquinatischen Doktrin über den Glauben und sein Motiv zu der lange entbehrten Achtung zu verhelfen.

6.

Die Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums.

Von Prof. Dr. Funk.

Es ist jetzt mehr als ein Vierteljahrhundert, daß ich diesem Punkt eine nähere Aufmerksamkeit zuwende, und daß

1) L. c.

hier die katholische Wissenschaft vieles zu berichtigen hatte, ist heutzutage allgemein anerkannt. Der Punkt wurde früher nie methodisch untersucht; man prüfte nicht einmal die Stellen, die man glaubte für die ehemals übliche Auffassung in Anspruch nehmen zu können, sorgfältig auf ihre Beweiskraft; man führte Argumente an, deren Richtigkeit sofort jedem klar wird, der sie nur einigermaßen mit kritischem Auge betrachtet. Die Sache ist so offenbar, daß meine Kritik wenigstens in den meisten Teilen als begründet erklärt wurde. Indessen wußte man in einigen Kreisen nicht in das Ergebnis sich zu finden, zu dem meine Untersuchung führte, und wenn man auch zugeben mußte, daß die Hauptstützen, auf denen die frühere Auffassung ruhte, hinfällig seien, so meinte man doch die Anschauung selbst aufrechterhalten zu können.

Auch der Kritiker meiner Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen in den Stimmen aus Maria Laach LVIII, 443—453, P. C. A. Kneller S. J., ist in dieser Lage. Wie sucht er aber meine Beweisführung zu widerlegen?

Die Frage ist, da die kaiserliche Berufung der Synoden zu sehr bezeugt ist, als daß über sie im allgemeinen ein Zweifel obwalten könnte, wie die Berufung näherhin erfolgte, ob die Kaiser glaubten, zu ihr der Zustimmung des römischen Stuhles zu bedürfen, oder ob sie dieselbe als ein ihnen zustehendes Recht in Anspruch nahmen. Die Frage ist naturgemäß nur durch Prüfung der Dokumente zu entscheiden, die von der Berufung handeln, und allgemeine theologische Erwägungen könnten höchstens dann in die Wagschale geworfen werden, wenn, was aber hier nicht zutrifft, auf jenem Wege zu keinem sicheren Ergebnis zu gelangen wäre. Es war daher mit Grund zu erwarten, der Kritiker werde mir auf dem Gebiete entgegentreten, auf dem es allein eine wissenschaftliche

Lösung der Frage giebt und auf dem ich sie mit allen neueren Theologen — man werfe nur einen Blick in die Konziliengeschichte von Hefele — behandelt habe, und die Zeugnisse zu entkräften suchen, die ich vorgeführt und zum größeren Teil ganz neu in die Forschung eingeführt habe. In dieser berechtigten Erwartung wird man aber in hohem Grade getäuscht. Die Dokumente bleiben mit einer einzigen Ausnahme, auf die wir zu sprechen kommen werden, gänzlich auf sich beruhen. Der Kritiker kennt einen Weg, der viel einfacher und bequemer zum Ziel führt. Der Weg ist ihm vorgezeichnet in „einem der gewöhnlichsten Kompendien des vorigen Jahrhunderts, dem der Würzburger Theologen" (S. 449), und indem er sich der Führung des Kompendienschreibers, eines älteren Ordensgenossen, überläßt, unterscheidet er in einer Weise zwischen Berufung und Berufung, daß schließlich aus einer Nichtberufung eine Berufung wird und er so im stande ist, dem römischen Stuhl eine Berufung zuzuschreiben, wenn die Dokumente auch nichts davon wissen. Unglaublich, aber doch wahr! Der Kritiker thut sich auf seine Leistung sogar nicht wenig gut und bezeichnet es als Mangel meiner Ausführung daß „die gewöhnlichen und sehr begründeten Unterscheidungen von Recht und Recht, Berufung und Berufung nicht gekannt sind oder nicht berücksichtigt werden" (S. 453).

Man wird nicht erwarten, daß ich auf eine Widerlegung des dialektischen Fechterstückchens mich einlasse. Es richtet in den Augen jedes vernünftigen Mannes sich von selbst. Die katholische Wissenschaft hat es bereits auch insofern gerichtet, als sie es auf sich beruhen ließ und das Beweisverfahren hier einschlug, das allein der Sache entspricht. Kneller nennt seinen Beweis zwar den gewöhnlichen, und es mag sein, daß man in den Jesuitenschulen noch heute wie früher mit solchen Argumenten sich abgiebt. Aber da, wo man im Laufe der Zeit etwas

mehr gelernt hat, ist es anders; man weiß hier, daß mit der Dialektik Thatsachen nicht zu beseitigen oder klar sprechende Texte nicht in ihr Gegenteil zu verkehren sind. Nur der bereits angedeutete Punkt soll geprüft werden und mit ihm noch eine andere, in das Gebiet der Geschichte hinüberspielende Behauptung, die von Kneller für seine Auffassung ausgesprochen wurde.

Ich habe in meiner Beweisführung die Berufungsschreiben der Kaiser herangezogen, die merkwürdigerweise, obwohl sie hier die wichtigsten Urkunden sind, früher gar nicht näher geprüft wurden, und an ihrer Hand gezeigt, was aus ihnen klar hervorgeht, daß die römischen Kaiser die Berufung als ein ihnen zustehendes Recht in Anspruch nahmen. Zu den Berufungsschreiben, die auf uns kamen, gehört auch das zur Synode von Ephesus. Ich habe seinen Wortlaut in deutscher Übersetzung in Abh. und Unters. I, 45—47 mitgeteilt. Kneller meint nun, mich belehren oder vielmehr die Leser der „Stimmen" glauben machen zu können, daß das Schreiben nicht für meine, sondern für seine Auffassung zeuge. Theodosius II, erklärt er S. 452, spricht es hier „genügend klar aus, daß die Vorsehung ihn an und für sich nur mit der Leitung der weltlichen Angelegenheit betraut hat, und daß er, um ein übriges zu thun, ‚um den Unterthanen alles zu werden', auch für das Geistliche sorgt und ein Konzil veranstaltet. So redet nicht, wer an und für sich ein angebornes Recht zur Berufung hat; denn wer dieses Recht besitzt, dem liegt auch die Pflicht zur Veranstaltung des Konzils ob, und eine Pflicht, die aus dem Herrscherrecht als solchem entspringt, schließen solche Worte aus". Dazu ist aber vor allem zu bemerken, daß der Sinn des Schreibens falsch wiedergegeben wurde. Daß Theodosius II an und für sich nur die Leitung der weltlichen Angelegenheiten sich zuerkenne, und daß er nur, um ein übriges zu thun, auch auf die kirch-

lichen Dinge acht habe, sagt er nicht nur nicht „genügend klar“, sondern er spricht sich mit aller Bestimmtheit im Sinn des Gegenteils aus. Die mit Sperrdruck hervorgehobenen Worte, auf denen die Entscheidung ruht, stehen gar nicht in dem kaiserlichen Schreiben, und daß sie nicht in dasselbe hineinzuinterpretieren sind, daß Theodosius über die geistliche Aufgabe nicht so denkt, wie nach jenen Worten anzunehmen wäre, daß er in der Sorge für das Wohl der Kirche einfach und im vollen Sinn eine Herrscherpflicht erkennt, zeigt das Schreiben mit voller Evidenz. Es genügt den Anfang hier anzuführen. Theodosius bemerkt hier: „Der Bestand unseres Staates beruht auf der Religion, und es herrscht hier enge Verwandtschaft und Verknüpfung. Denn die Ordnungen hängen mit einander zusammen, und jede wird durch das Gedeihen der anderen gefördert, so daß die wahre Religion durch die Gerechtigkeit, der Staat aber durch beide zusammengehalten blüht. Da wir nun von Gott gesetzt sind zu herrschen und die Verbindung der Religion und des Wohles der Unterthanen sind, so bewahren wir die Verknüpfung dieser Ordnungen unverbrüchlich, indem wir zwischen der Vorsehung und den Menschen vermitteln. Jener dienen wir zur Beförderung des Staates; in allem aber, um es zu sagen, tragen wir Sorge für die Unterthanen und sind darauf bedacht, daß sie fromm leben und wandeln, wie es den Frommen geziemt, auf beides gebührend achthabend; wer sich um das eine bekümmert, muß ähnlich auch auf das andere bedacht sein. Vor allem (wörtlich: vor dem übrigen, *πρὸ τῶν ἄλλων*) geben wir uns Mühe, daß die Gott geziemende kirchliche Ordnung auch in unseren Zeiten entsprechend bleibe“ usw. Wie man sieht, hält es der Kaiser für seine Pflicht, für das geistliche Wohl seiner Unterthanen ganz ebenso zu sorgen wie für das zeitliche, für das erstere naturgemäß insoweit, als es ihm als Laien zukommt.

Von einer Unterordnung oder Hintansetzung der geistlichen Aufgabe gegenüber der weltlichen, wie Kneller sie annimmt, findet sich nichts in dem Schreiben. Die beiden Aufgaben stehen in engster Verbindung und bedingen sich gegenseitig, und wenn eine vorangeht, so ist es die geistliche, wie im letzten Satz auch ausdrücklich ausgesprochen ist. Die Sache ist so durchaus klar, daß man für die Kneller'sche Interpretation auf Fälschung erkennen müßte, wenn es nicht bekannt wäre, welche Wirkung Befangenheit in vorgefaßten Meinungen auszuüben pflegt, zumal bei Anfängern, zu denen mein Kritiker m. W. zu zählen ist. Dunkel in dem Schreiben ist nur der Satzteil: in allem aber usw., *διὰ πάντων δὲ ὡς εἰπεῖν τῶν ὑπηκόων γιγνόμενοι τουτέστιν* (al. l. *τούτους*) *εὐσεβεῖν τε πολιτεύεσθαι κτλ.*, und hier setzte Kneller seine Interpretation ein. Daß aber dieselbe in hohem Grade fraglich ist, zeigt schon der Wortlaut des Satzes, und daß sie schlechthin unzulässig ist, stellt der Zusammenhang, das Vorausgehende wie das Nachfolgende, außer allen Zweifel.

Zweitens ist zu bemerken, daß das Schreiben nichts gegen meine Auffassung beweisen würde, selbst wenn die Deutung Knellers richtig wäre. Denn ob der Kaiser die Sorge für die kirchlichen Dinge und mit ihr die Berufung eines Konzils im Bereich seiner Aufgabe in die erste oder in die zweite Linie stellt, ist hier ganz gleichgültig. Die Hauptsache ist, daß er die Berufung des Konzils, sobald er sie als nützlich und notwendig erachtet, ohne weiteres für sich in Anspruch nimmt, und das muß auch Kneller einsehen, wenn er nur mit einem kleinen Maß von Unbefangenheit an das Problem herantritt.

Der Kritiker meint, um eine Phrase zu gebrauchen, die er dem Kaiser Theodosius II zuschreibt, ein übriges zu thun, indem er auf einen Einzelnfall eingehe. Das ist sehr vornehm in einer Frage, wie es die unserige ist, und so mag allen-

falls ein Veterane der Wissenschaft gegenüber einem Anfänger handeln. Wenn aber das Verhältnis das umgekehrte ist, dann überschreitet das Vorgehen noch den Bereich des Vornehmen. Im übrigen kann mir das Opus supererogatorium nur angenehm sein. Es thut, wie wir gesehen, meiner Auffassung keinen Eintrag, wohl aber läßt es das wissenschaftliche Vermögen meines Kritikers in einem bedenklichen Licht erscheinen.

Ich habe in Abh. und Unters. I, 74 f. gezeigt, daß zwei Worte, die man zum Beweis der älteren Auffassung heranzuziehen pflegte, die ihnen zugeschriebene Bedeutung nicht haben. Kneller meint, daß meine Ausführung wohl in mancher Hinsicht zur Beleuchtung der Stellen diene, den Kern der Sache aber nicht treffe. „Nach wie vor geht aus diesen Stellen so viel hervor, daß auch nach der Ansicht der Väterzeit ein allgemeines Konzil ohne den Papst ein Ding der Unmöglichkeit ist. Das ist aber in unserer Sache schon genug. Denn von keinem andern einzelnen Bischof der Christenheit wird je ähnliches gesagt; im Gegenteil, die Versammlung von Ephesus faßt ihre Beschlüsse ohne den Patriarchen von Antiochien, die von Chalcedon ohne den von Alexandrien. Folglich wird dem Bischof von Rom den Konzilien gegenüber eine ganz einzige Stellung zugeschrieben. Was kein anderer Bischof der Christenheit für sich allein vermag, das vermag der Papst: wider seinen Willen oder ohne seine Zustimmung kann ein Konzil nicht zu stande kommen" (S. 451). Was aber von diesem Argument zu halten ist, zeigt hinlänglich das fünfte Konzil. Obwohl Vigilius seine Mitwirkung versagte, kam das Konzil doch zu stande, und der Fall fällt besonders schwer ins Gewicht; denn der Papst wurde hier nicht etwa nur, wie bei den anderen Konzilien, bei der Berufung um seine Zustimmung nicht besonders angegangen; es wurde mit ihm verhandelt, man erzielte aber keine Einigung, und Vigilius hielt sich ab-

sichtlich ferne. Der Kaiser ließ sich aber dadurch in seinem Vorgehen nicht behindern, und das Konzil wurde abgehalten, obwohl der Papst durch sein Fernbleiben dagegen protestierte. Wie kann man bei diesem Sachverhalt behaupten: wider den Willen und ohne die Zustimmung des Papstes könne ein Konzil nicht zu stande kommen? Man kann höchstens sagen, und das sage auch ich: so lange die römische Kirche und mit ihr das ganze Abendland nicht vertreten ist, ist das Konzil kein allgemeines, und ein Konzil, bei dem jenes zutrifft, erhält den ökumenischen Charakter erst durch den Beitritt des römischen Stuhles. Indem wir aber, wie es notwendig ist, die Sache von dieser Seite betrachten, ergiebt sich eine wesentliche Wendung: man hat es nicht mit der Berufung, sondern mit der nachträglichen Anerkennung des Konzils zu thun. Die Berufung stellt sich als alleiniges Werk des Kaisers dar, und sie gibt sich hier als solches geradezu handgreiflich zu erkennen, weil sie im Gegensatz zum Papste erfolgte. Hat denn Kneller für solche historische Vorgänge gar kein Verständnis? Oder meint er von dem fünften Konzil hier absehen zu dürfen, weil es nach einer anderweitigen Bemerkung (S. 452) eine Ausnahmestellung einnehmen soll? In der That steht es, von der Synode von Konstantinopel 381 natürlich abgesehen, in der Reihe der alten Konzilien ganz einzig da, sofern es im ausdrücklichen Gegensatz zum Papst gehalten wurde und dieser demgemäß auf ihm nicht vertreten war. Diese Eigentümlichkeit haftet ihm aber nicht schon im ersten Anfang an. Vigilius sollte sich an ihm ebenso beteiligen, wie die anderen Bischöfe, und da es in der letzten Zeit zwischen ihm und dem Kaiser zum Bruch gekommen war, bemüht sich Justinian besonders, ihn zu gewinnen. In den einleitenden Verhandlungen, in den Verhandlungen, die hier besonders in Betracht kommen, indem sie die Veranstaltung oder Berufung betreffen, hier nimmt

also auch der Papst eine Stelle ein; und dieselben entwickeln sich in einer Weise, daß klar zu Tage tritt, wie der Kaiser über die Berufung denkt.

Der Leser wird den Eindruck empfangen, daß ich meinem Kritiker zu viel Ehre anthue, indem ich mich so weit auf seine Aufstellungen einlasse. Ich entschloß mich selbst nur mit Widerstreben zu einer Antikritik, und ich hätte in der obschwebenden Frage um so lieber auf das Wort verzichtet, als meine Ausführung über die Frage nach der päpstlichen Bestätigung der allgemeinen Synoden unangefochten blieb und mit dem Schweigen als begründet anerkannt wurde, da sie andernfalls schwerlich ganz ohne Widerspruch hingenommen worden wäre, wenn Kneller nur einigermaßen in einer Bescheidenheit sich gehalten hätte, die im Verhältnis zu seinem Wissen und Können steht. Da er aber seine bodenlosen Argumente mit einer Zuversicht vorführt, als ob man nur bei völliger Unfähigkeit zu anderer Auffassung kommen könnte, so wäre Schweigen eine Verletzung der Pflicht gewesen. Es handelt sich nicht bloß um die Ansicht eines einzelnen, überhaupt nicht um eine Ansicht über eine einzelne Frage, sondern um ein richtiges Beweisverfahren und damit um das Interesse und die Ehre der katholischen Wissenschaft gegenüber einer Schule, die, so wenig sie gelernt hat, doch zur Herrin und Meisterin sich berufen glaubt. —

Auch A. Bellesheim fühlt sich berufen, über meine Auffassung als eine „höchst sonderbare These" das Verdikt zu sprechen, im Katholik 1900 I, 565, und da er in Grisars Analecta Romana I (1899), fand, daß Papst Gelasius die Worte schrieb: Hanc [synodum Chalcedonensem] fieri sedes apostolica delegavit factamque firmavit, so meinte er sofort auch einen Beweis gegen sie zu haben. Hätte er das Citat nicht in der abgerissenen Gestalt genommen, in der es Grisar

bietet — die Worte bilden nicht einen selbständigen Satz, sondern nur einen Relativsatz, und selbst dieser wird mit ihnen nicht ganz wiedergegeben, vgl. Thiel, Epistolae. Rom. pontif. 1868 p. 558 —, sondern im Kontext geprüft, so würde er, vorausgesetzt, daß er die Fähigkeit zur Erörterung solcher Fragen besitzt, erkannt haben, wie wenig die Worte hier austragen. So wie mich Bellesheim hier widerlegt, kann man alles beweisen, selbst den Atheismus in der hl. Schrift finden[1]).

1) Grisar spricht in seiner Geschichte Roms I (1901), 273 von älteren Gelehrten, die, „mehr Theologen als Historiker", den ganz entwickelten Primat in der gewöhnlichen Amtsführung der älteren römischen Bischöfe erblicken, und er bemerkt S. 272, diese Annahme sei für heute eine sehr törichte Voraussetzung. Er hätte beifügen können, daß diese Annahme gleichwohl noch heutzutage vielfach besteht, und er brauchte dabei nicht einmal seine eigenen Ordensgenossen auszunehmen. Der Würzburger Theologe, auf dessen Kompendium Kneller verweist, gehört allem nach — seine Schrift ist mir nicht zur Hand — mehr oder weniger zur Klasse jener Gelehrten, und doch soll er für uns noch heutzutage eine Autorität sein!

II.

Rezensionen.

1.

Die **Propheten** in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialethik von Dr. **Franz Walter**, Privatdoz. an d. k. Univ. München. Freiburg, Herder, 1900. kl. 8°. XVI. 288 S. Preis M. 3,20.

In dieser sehr anregenden Untersuchung wird ein Problem behandelt, das bis dahin noch kaum, jedenfalls nicht in einer eingehenden Monographie bearbeitet worden war: Die soziale Bedeutung des alttestamentlichen Prophetentums. In 13 Kapiteln untersucht der Verf. die sozialen Verhältnisse des israelitischen Volkes und die Stellung, welche die Propheten je den sozialen Bewegungen ihrer Zeit gegenüber einnahmen: ihren Kampf gegen Luxus, gegen Unsittlichkeit, ihr Eintreten für Gerechtigkeit im wirtschaftlichen Verkehr, für geordnete Rechtspflege, die „Agrarpolitik" und das „Mittelstandsideal" der Propheten.

Die Schrift, mit großem Fleiße vorbereitet und in frischer, packender Sprache abgefaßt, bringt auch für den, der sich mit der prophetischen Litteratur des A. Test. schon viel beschäftigt hat, nicht wenige neue und interessante Beobachtungen. Wesentlich würde die Untersuchung in ihren Ergebnissen noch gewonnen haben, wenn der Verf. im selben Grade, wie er die Sozialwissenschaften beherrscht, auch mit der alttestamentlichen Exegese vertraut wäre. Die prophetische Litteratur des A. Test. ist hinsichtlich ihrer Text=

gestalt in einem Zustande überliefert, der die textkritische Prüfung einer jeden Belegstelle schlechterdings zur Pflicht macht. Gilt dies für die gesamte prophetische Litteratur, so noch insbesondere für die beiden Propheten, deren Schriften naturgemäß dem Verf. die wichtigsten sein mußten, weil sie die reichste Ausbeute zur Kultur- und Sozialgeschichte gewähren: für Amos und Hoseas. Die Citate nun, welche der Verf. aus den Propheten beibringt, ruhen durchgängig auf dem Vulgatetexte, dann und wann ist etwa noch der masorethische Text verglichen, niemals aber der wichtigste Textzeuge, die LXX Übersetzung. Die Folge dieses Verfahrens ist, daß die Untersuchung auch kritisch-unsicheren Lesarten Beweise zu entnehmen sucht, so Amos 8, 3 (S. 123), Hos. 7, 14 (S. 152), 8, 10 (S. 257), oder daß prophetische Worte in einem Sinne gedeutet werden, den die Exegese nicht zu billigen vermag, so Ezech. 11, 3 (S. 121). Für die meisten Fälle ist dieser methodische Mangel sachlich belanglos und thut den Ergebnissen der Untersuchung keinen Eintrag. Aber für alle Stellen gilt das doch nicht. So wird S. 152 Hos. 7, 14 citiert und nach der Vulgata übersetzt: „Über Korn und Wein sinnen und sinnen sie, weichen ab von mir." Aus diesem Worte schließt der Verf., daß man „vor allem darauf bedacht war, möglichst viel von dem kostbaren Ackerboden zu bekommen". Nun hat aber LXX an dieser Stelle eine Variante, die dem Ausspruche einen wesentlich anderen Sinn giebt und offenbar ursprünglich ist. Die Vulg. übersetzt ruminabunt auf Grund des masorethischen יתגוררו, LXX aber hat *Κατετέμνοντο*, was voraussetzt יתגודדו „sie ritzen sich". So ist der Sinn: die Israeliten wenden sich in Hungerjahren nicht an Jahwe, weichen ab von ihm und rufen die Baale an, indem sie nach kanaanitisch-heidnischer Sitte Hauteinschnitte sich beibringen, um das Rufen zu den Baalen zu bekräftigen. Vetter.

2.

Hesychii Hierosolymitani Interpretatio Isaiae prophetae nunc primum in lucem edita, prolegomenis, commentario critico, indice adaucta a **Michaele Faulhaber**, Docente in R. Uni-

vers. Wirceburgensi. Accedit tabula phototypica. Friburgi Brisgoviae, Sumptibus Herder, 1900. 8°. XXXVI. 222 p. Preis M. 6.

Der Herausgeber entdeckte in dem Cod. Vaticanus graecus num. 347, einem Pergamentkodex aus dem 11. Jahrh., den Text einer bis jetzt nicht bekannten und nicht veröffentlichten Sammlung von fortlaufenden kurzen Erklärungen zum Buche Isaias. Den Verfasser dieser Erklärungen nennt die Handschrift nicht, der Herausgeber führt aber den überzeugenden Nachweis, daß es der Presbyter Hesychius von Jerusalem aus dem 5. Jahrh. war. Es findet sich nämlich im gleichen Kodex auch eine Erklärung der kleinen Propheten, die mit der des Isaias soviel inhaltliche und formale Verwandtschaft aufweist, daß an der Identität des Autors sich nicht zweifeln läßt. Nun aber sind jene Glossen zu den kleinen Propheten anderwärts ausdrücklich als Werk des Presbyters Hesychius von Jerusalem handschriftlich und zwar mehrfach bezeugt. Ferner die Kapitels-Überschriften zu Isaias, welche Cod. vat. 347 enthält, sind auch außerhalb dieser Handschrift erhalten als στιχηρόν des Hesychius. Nun aber lassen sich die Glossen von den Kapitels-Überschriften nicht trennen. Endlich die Fragmente hesychianischer Glossen zum Psalter zeigen sich abermals aufs innigste verwandt mit den Glossen zu Isaias.

Diese Beweisführung wird weiter gestützt durch innere Kriterien. Der Verfasser der Erklärungen wird durch eine Reihe von geographischen und archäologischen Notizen als in Palästina, speziell in Jerusalem lebend erwiesen. Er schrieb erst nach dem Konzil von Ephesus, mit dessen dogmatischen Entscheidungen er thatsächliche Bekanntschaft zeigt, aber auch nicht gar lange nach jenem Konzil, denn er setzt die Arkandisziplin noch als zurecht bestehend, das Heidentum als noch nicht gänzlich erstorben voraus.

Die Herausgabe der hesychianischen Glossen zu Isaias ist als ein wirkliches Verdienst zu bezeichnen. Denn diese Glossen sind sowohl in textkritischer als auch in exegetischer Hinsicht nicht ohne Bedeutung. Nach der letzteren Seite fallen in's Gewicht einzelne archäologische und geographische Notizen, so insbesondere

die Bemerkungen über die Lage von Lachis (36, 1) und über die des vielerörterten Sepharvaim (36, 19). Die textkritische Bedeutung der Glossen wird allerdings dadurch herabgedrückt, daß der Glossator zwar eine ziemliche Anzahl von Varianten aus der dritten, vierten und sechsten Kolumne der Hexapla enthält, jedoch regelmäßig, ohne sie nach ihrem Ursprung zu charakterisieren. Sie können daher nur dann als Lesarten aus Aquilas u. s. w. identifiziert werden, wenn sie als solche schon anderwärts bekannt sind. Es wird also die Kenntnis der Varianten nicht eigentlich erweitert, sondern nur das bisherige Maß bestätigt. Einiges Interesse bieten auch die zahlreichen Deutungen hebräischer Eigennamen, in denen Hesychius seine Kenntnis des Hebräischen bekundet (so 14, 9. 15, 5. 6. 8. 19, 18. 21, 13. 14. 16. 22, 8. 20. 23, 1. 13. 34, 6. 42, 11. 60, 7. 63, 1). Nur will uns scheinen, daß an zwei Stellen eine Korrektur durch den Herausgeber geboten gewesen wäre, nämlich 15, 6. 8. Wenn 15, 6 *Νεβρωσειμ* mit *πικρία* übersetzt wird, so hat der Glossator offenbar an מרר gedacht, muß also notwendig eine Variante, wie *Νεμρειμ* (Alexandr.) oder *Νεμηρειμ* (Vatic.) vor Augen gehabt haben. Ähnlich ist 15, 8 über *Αγαλειμ* zu urteilen. Hier geht seine Übersetzung von der Wurzel גלה aus, was auf *Αγαλλειμ*, *Αγαλειμ* oder *Αγαλλιμ* weist. Vetter.

3.

Die Adressaten des Galaterbriefs. Von **Valentin Weber**, Prof. der Theologie in Würzburg. Ravensburg, Kitz 1900. IV und 79. Preis: 1,20.

Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil. Grundlegende Untersuchung zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli. Von **Valentin Weber**, Prof. der Theol. in W. Ravensburg, Kitz 1900. XXI u. 405. Preis: 5 M.

Der heilige Paulus vom Apostelübereinkommen bis zum Apostelkonzil. Von **Valentin Weber**, Prof. der Theol. in W. Freiburg, Herder 1901. Bibl. Stud. VI, 1 und 2.

Weber hat seinen früheren Arbeiten über den Galaterbrief

und die Galaterfrage (Katholik 1898, I, 143—211; 301—310; 412—432 u. 1898, II, 33—44; 121—137; 221—333) 3 weitere folgen lassen. Ich nehme in der Besprechung zunächst die beiden ersten zusammen, da in denselben zwei eng verbundene Fragen behandelt sind: wer sind die Adressaten des Galaterbriefs und wann ist der Brief geschrieben worden? Der Verf. giebt auf erstere Frage in der zuerst angeführten Schrift die Antwort: die Gemeinden in Südgalatien (Lykaonien u. Prisidien), welche von Paulus auf der ersten Missionsreise (46—47) gegründet worden waren. Die zweite bedeutungsvolle Frage wird in der andern größeren Arbeit durch den der gewöhnlichen Ansicht der Theologen zuwiderlaufenden Satz entschieden: der Galaterbrief ist schon vor dem Apostelkonzil abgefaßt worden. Ref. vertrat früher die sententia communis, gab indes dieselbe schon vor 3 Jahren auf und trägt seitdem die von W. in seinen Arbeiten vorgelegten und begründeten Thesen vor, wie ein Einblick in seine Vorlesehefte und in seine beim Erscheinen der Weber'schen Bücher bereits abgeschlossene „Neutest. Einleitung" jedem zeigt. Der Weg, auf welchem ich in den bezeichneten Fragen zu dem von W. gewonnenen Resultat gelangt bin, unterscheidet sich von dem durch diesen Gelehrten vollführten Unternehmen. Ihn brachte eine peinlich genaue Prüfung des Galaterbriefs freilich unter fortwährender Berücksichtigung der Apostelgeschichte zu dem gemeinten Ergebnis, während mir eine exegetische Behandlung des Abschnittes Apg. 11, 19—12, 25 die Bahn zur Erreichung des Zieles öffnete; eine Analyse dieses Abschnittes in meiner Einleitung dürfte näheren Aufschluß geben. Durch die Gewinnung der Erkenntnis, daß die Gefangennahme und Abreise Petri nach Rom nicht im Jahre 44, sondern 42 und die Kollektenreise des Paulus und Barnabas 45—46 erfolgt ist (vgl. Quartalschr. 1898 S. 355 und die Bemerkung Webers „Abfassung" S. 378 und Quartalschr. 1900 S. 29) war der wirksame Anfang gemacht; es war für mich das Hindernis weggefallen, die Identität von Apg. 11, 30 (vgl. 12, 25) mit Gal. 2, 1 ff., welche ich schon früher ahnte, wie W. erkannt und ausgesprochen hat („Abfassung" S. 21) anzunehmen. Jetzt war mir klar: Markus und

Petrus war zur Zeit der Kollektenreise (45—46) von Rom wieder in Jerusalem zurück (vgl. meine Arbeit Quartalschr. 1898 S. 208 f.); wenn damals Paulus zu Jerusalem den Markus getroffen hat (Apg. 12, 25), so auch den Petrus; wenn er aber den Petrus getroffen, so konnte er im Galaterbrief die Kollektenreise nicht übergehen, mit anderen Worten: Die Kollektenreise ist identisch mit dem „Hinaufgang" Pauli Gal. 2, 1. Fast mit Notwendigkeit ergiebt sich dann auch die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil. Denn wenn die Gal. 2, 2 ff. berichtete Verhandlung aus Anlaß der Kollektenreise geführt wurde, so muß der Galaterbrief vor dem Konzil entstanden sein, weil sonst die Beschlüsse des letzteren darin erwähnt sein würden. Merkwürdigerweise hat, wie ich in meiner Einleitung näher ausführe, Ramsay, welcher in seinem bekannten Buch „Paulus in der Apostelgeschichte" die Identität von Gal. 2, 1 u. Apg. 11, 30 erwiesen, diesen zweiten Schritt nicht gethan, vielmehr an der Abfassung des Galaterbriefs nach dem Konzil von Jerusalem festgehalten. In der Frage nach den Adressaten des Briefs war für mich hauptsächlich die Einfühgrung des Barnabas in demselben entscheidend, sowie der Vergleich von Gal. 1, 2 mit I Kor. 16, 1. Eine Reihe von Argumenten, welche uns in den beiden Arbeiten W.s begegnen, fiel für mich wenig oder gar nicht in die Wagschale. Die Auffindung und Darstellung des vollgiltigen Beweismaterials bleibt ein Verdienst der unermüdlichen und umsichtigen Forschung dieses Gelehrten, dessen gründliches Verfahren im ganzen ich durchaus billige. Einer Eingehung ins einzelne überhebt mich der Umstand, daß meine Einleitung nächstens erscheinen wird, worauf ein Vergleich des mit Selbständigkeit gewonnenen Resultates mit den Ausführungen W.'s möglich ist. In einigen Punkten möchte ich ein Bedenken zum Ausdruck bringen. Es erscheint mir fraglich, ob Gal. 2, 10^{b} richtig erklärt und benützt ist. Ich beziehe diese Worte auf die Kollekte Apg. 11, 28—30. — Nach der Darlegung (S. 144 „der Abfassung") möchte man als Meinung des Verfassers dies ansehen, daß Paulus den ganzen Galaterbrief eigenhändig geschrieben habe im Unterschied von den späteren Briefen; nach

der Bemerkung 283 dagegen scheint es, daß W. nur den Schluß des Briefes (6, 11—18) als von des Apostels eigener Hand geschrieben ansieht. Denn die dortige Aussprache lautet: das Schlußwort des Buches hat Paulus mit eigener zitternder Hand geschrieben. Endlich erscheint mir die Richtigkeit der Interpretation von Apg. 16, 6 („die Adressaten" S. 74) fraglich. Dieselbe bietet allerdings ein Auskunftsmittel, welches indes nicht allen als geeignet vorkommen wird. Wenn die an dieser Stelle vorliegende Schwierigkeit in vollbefriedigender Weise beseitigt wäre, dann dürfte man mit bestem Grunde auch die Apg. für die Ansicht von der Durchreise Pauli durch Lykaonien und Pisidien auf der dritten Reise und so indirekt für die südgalatische Theorie in Anspruch nehmen. — Die Ausführungen der dritten Schrift sind in den beiden ersten Arbeiten, besonders in der größeren an zweiter Stelle genannten, vorbereitet und angebahnt, teilweise schon gegeben. Gleichwohl ist die gesonderte, übersichtliche und systematische Behandlung der hochwichtigen Punkte mit Freuden zu begrüßen. Es wird hier ein nach der Ansicht des Verf. durchaus zutreffendes Bild gezeichnet von dem paulinischen Arbeiten und Wirken in dem Zeitraum zwischen der zweiten und dritten Reise nach Jerusalem (46—50) und zwar in 7 Abschnitten: der Missionsvertrag (im J. 46) und seine Vorgeschichte (S. 6—23), die Missionsreise über Cypern nach Pisidien und Lykaonien (S. 23—30), der Besuch des Petrus in Antiochien (S. 30—36), die judaistische Agitation in Galatien (S. 37—39), der Brief an die Galater (S. 40—42), die offene Opposition des pseudochristlichen Judaismus in Syrien (S. 42—44), die autoritative und öffentliche Regelung der Heidenchristenfrage auf dem Apostelkonvent (S. 44—46). Ref. findet besonders die Darlegung des ersten Abschnittes sachgemäß, gründlich, originell. Hier erhält man eine befriedigende Antwort auf die Frage: wie kommt es, daß Paulus längere Zeit ungehindert und ungestört seine Missionsthätigkeit in Syrien—Kilikien entfalten konnte und erst etwa im J. 44 in den Kampf mit dem Judaismus verwickelt wurde (S. 11 ff.). Die Zeichnung der Verhältnisse in Palästina um 41—44 (S. 14) harmoniert im ganzen vollständig mit der

Auffassung des Ref. (Einleitung S. 31). W. hat durch seine Arbeiten der Paulusforschung wirklich einen großen dauernden Dienst geleistet. Belser.

4.

Kirchengeschichte, Von Karl von Hase. Zwölfte Auflage. Leipzig, Breitkopf und Härtel 1901. XVIII, 717 S. 8.

Die Kirchengeschichte von Hase wurde in unserer Zeitschrift 1836 S. 643—664 durch den damaligen Privatdocenten Hefele eingehend besprochen. Es geschah dies beim Erscheinen der 2. Auflage. Der Verfasser konnte das Werk noch neunmal herausgeben, zuletzt im J. 1886. Vier Jahre später starb er. Als die letzte, bezw. elfte Auflage sich erschöpfte, war die Frage, in welcher Form das Werk noch weiter fortleben sollte. Es war nicht leicht, eine Entscheidung zu treffen, die der Pietät gegen den Verfasser und dem Lebenszweck des Buches zugleich gerecht würde. Sollte es, nachdem es zwei Generationen von Theologen als vielgefeiertes Lehrbuch gedient hatte, in dieser Eigenschaft erhalten bleiben, so mußte, wie G. Krüger, der jetzige Herausgeber, im Vorwort zur neuen Auflage ausführt, nicht nur der Text aufs genaueste durchgesehen, sondern vor allem die zahlreichen Noten über und unter dem Texte dem jetzigen Stand der Wissenschaft entsprechend umgearbeitet werden. Ein angesehener Kirchenhistoriker unterzog sich aus Pietät gegen den Verfasser der Aufgabe, gab aber die Arbeit als zu mühevoll wieder auf. Auch Krüger konnte sich nicht zu ihrer Ausführung entschließen, um so weniger, als nach seiner nicht unbegründeten Auffassung der Lehrbetrieb einer Wissenschaft stets neue Lehrbücher erfordert. Andererseits schien Hases Andenken am besten gedient, wenn gerade dieses Buch in seiner Eigenart möglichst unverändert erhalten blieb, und dann „mußte es seines Charakters als Lehrbuch völlig entkleidet und als ein klassisches Lesebuch für die Theologen und die zahlreichen Laien, die im Sinne eines oft angeführten Hase'schen Wortes der Kirchengeschichte wachsendes Verständnis entgegenbringen, wieder in die Welt gesandt werden". Dementsprechend fielen die Anmerkungen

fort, und am Text wurde nur das Nötigste geändert; hauptsächlich in den Daten und wo die neuere Forschung zu zweifellos scheinenden Ergebnissen geführt hat. Das Verfahren mag einiges Bedenken erregen, da Lehrbuch und Lesebuch im Grunde zu verschieden sind, als daß das eine ohne weiteres, nur mit Entfernung des gelehrten Apparates, in das andere sich verwandeln ließe. Indessen wird man es billigen müssen, wenn das Buch überhaupt noch neu aufgelegt werden wollte, und bei dem Ansehen, das es erlangte, bei der Bedeutung, die ihm in der kirchenhistorischen Litteratur zukommt, verdient das Werk in der That eine längere Erhaltung. Funk.

5.

1. **Apringius de Béja.** Son commentaire de l'Apocalypse écrit sous Theudis, roi des Wisigoths (531—548) publié pour la première fois d'après le manuscrit unique de l'Université de Copenhague par Dom **M. Férotin**, Bénédictin de la Congrégation de Solesmes, prieuré de Farnborough. Avec deux planches en photogravure. (Bibliothèque patrologique publiée par U. Chevalier I). Paris, Picard 1900. XXIV, 90 S. 8.
2. Étude critique sur l'origine du **St. Suaire de Lirey-Chambéry-Turin** par le chanoine **U. Chevalier**. Correspondant de l'Institut. (Bibliothèque liturgique V, 2). Ibid. 1900. 59, LX S. 8.
3. **Sacramentaire et Martyrologe** de l'abbaye de Saint-Remy. Martyrologe, Calendrier, Ordinaires et Prosaire de la metropole de Reims (VIII—XIII siècles) publiés d'après les manuscrits de Paris, Londres, Reims et Assise par le chan. **U. Chevalier.** Avec neuf planches en photogravure (Bibl. lit. VII). Ibid. 1900. LXXII, 418 S. 8.

1. Die Schrift, die, wie der in Klammern stehende Untertitel anzeigt, ein neues litterarisches Unternehmen einleitet, vermittelt uns ein bisher unbekanntes Denkmal der altchristlichen Litteratur. Bardenhewer hatte noch in seiner Patrologie S. 614

zu schreiben, daß der Kommentar über die Apokalypse von dem Bischof Apringius von Pace (Badojoz) noch nicht wiederaufgefunden worden sei. Jetzt erhalten wir ihn, wenn auch noch nicht ganz, so doch zu einem beträchtlichen Teil. Die Hs., der wir ihn verdanken und die, man weiß nicht wie, aus der Bibliothek des Escurial nach Dänemark kam, war der Neuzeit nicht ganz unbekannt. Mosheim hatte sie nach einer Bemerkung in der Bibliotheca hist. phil. theol. 1722 in Händen, und ebenso sprechen nach ihm Fabricius und Bengel von ihr. Es ist aber das Verdienst des Benediktiners Férotin, ihren jetzigen Standort erforscht und den Kommentar zugleich zur öffentlichen Kenntnis gebracht zu haben. Da die Schrift nur durch einen einzigen Kodex überliefert ist, wird dieser im wesentlichen selbst zum Abdruck gebracht und im Text nur offenbare Versehen korrigiert. Dem Hg. gebührt für die Gabe großer Dank.

2. Vor einiger Zeit beschäftigten sich unsere Zeitungen viel mit dem Sudarium des Herrn in Turin als einer echten Reliquie. Die Blätter der Salesianer von Don Bosco trugen die Kunde von dem wunderbaren Kleinod in die ganze Welt hinaus. Wer von dem Reliquienwesen einige Kenntnis sich erworben, mochte die Mitteilung mit Kopfschütteln aufnehmen. Der gelehrte Franzose Chevalier unterzog die Reliquie 1899 litterarisch einer Kritik, begegnete aber sofort heftigem Widerspruch. Zunächst hielt es der Generalvikar von Turin, wie der vorstehenden Schrift S. 7 zu entnehmen ist, für seine Pflicht, für den Schatz seines Sprengels seine Stimme zu erheben. Dann trat ein Pariser Laie (A. Loth) mit einem der Kunst der Photographie entnommenen und, wie er glaubte, unausweichlichen Argument auf den Kampfplatz. Bischöfe, Erzbischöfe und Kardinäle erteilten der These der Verteidiger ihre hohe Approbation. Wie gefährlich es aber ist, in derartigen Dingen ein Urteil abzugeben, ohne daß man ein gewisses höheres Maß von theologischer Bildung besitzt, zeigt sich gerade in diesem Fall. Die Geschichte der Turiner Reliquie liegt dokumentarisch so völlig klar, daß das Urteil über sie auch nicht im geringsten zweifelhaft sein kann. Als sie gleich nach ihrem Auftauchen in

Lirey auf Anordnung des Diözesanbischofs, des Bischofs von Troyes, einer Prüfung unterzogen wurde, ward festgestellt, daß man es mit dem Produkt eines Malers zu thun habe, und nicht mit einer Leinwand, in der das Bild des Herrn sich wunderbar eingedrückt hatte. Da die Streitigkeiten sich fortsetzten, erschienen am 6. Januar 1390 in der Sache vier päpstliche Bullen, in denen zwar die Aussetzung des Sudariums erlaubt, die vom Diözesanbischof angefochtenen Zeremonien aber untersagt und für die Aussetzung überdies angeordnet wurde, daß bei ihr mit lauter und vernehmlicher Stimme erklärt werde, daß es sich nicht um das wahre Sudarium des Herrn, sondern um eine es darstellende Malerei handle. Der Ursprung der angeblichen Reliquie kann hiernach nicht zweifelhaft sein. Der Kompromiß aber, mit dem die Verhandlungen abschlossen, war nicht geeignet, dem Urteil Bestand zu sichern. Wenn das Bild dem Volk vorgezeigt werden durfte, konnte der Glaube an einen übernatürlichen Ursprung nicht leicht ausbleiben; die angeführte Kautel vermochte dies, selbst wenn sie beobachtet wurde, was sicher nicht gar lange geschah, auf die Dauer nicht zu verhindern. Und so kam es. Indessen kann auf die Geschichte der Reliquie, insbesondere ihre schließliche Verpflanzung nach Turin, nicht weiter eingegangen werden. Der Leser sei auf die Schrift selbst verwiesen. Unsere Aufgabe ist nur noch auszusprechen, daß die Arbeit ein hohes Interesse und einen großen Wert hat. Die Studie bietet, wie der Verf. S. 58 mit Recht bemerkt, ein lückenloses Beispiel von dem, was man das Leben einer Legende nennt. In diesem Gebiete hört man nicht gern die Wahrheit, heutzutage fast noch weniger als früher, und man begreift es, daß der Verf. nicht ohne langes Zögern sich entschloß, diesen Feldzug gegen einen Irrtum, der andere autorisiert, zu unternehmen (S. 59). Sein Auftreten hat ihm bereits Angriffe zugezogen, und vielleicht wird es daran auch ferner nicht fehlen, so klar die Sache liegt. Die Wundersucht ist weit mehr verbreitet als der Sinn für die Wahrheit, und die Zahl derjenigen, die sich zu urteilen berufen glauben, ohne daß sie recht gelernt haben, stirbt nicht leicht aus. Der Gelehrte darf sich aber um derartige Anfechtungen nicht zu viel

kümmern, und es gereicht dem Verf. zur Ehre, daß er sich über sie hinwegsetzte.

3. Wie Nr. 2 so bildet auch Nr. 3 einen Bestandteil der von Chevalier herausgegebenen liturgischen Bibliothek, über deren Plan auf dem Gelehrtenkongreß zu Freiburg in der Schweiz 1897 nähere Mitteilungen gemacht wurden (vgl. den Compte Rendu I, 293—315), und während dort eine kritische Studie geboten wird, erhalten wir hier liturgische Dokumente, im ganzen sechs Stücke, wie aus dem Titel erhellt, zwei der Abteikirche St. Remy, vier der Kathedrale von Reims angehörig. Der Band war schon zur Zeit des Freiburger Kongresses zu einem guten Teil gedruckt. Die Fertigstellung dauerte fünf Jahre, ein Beweis für die große Sorgfalt, die auf die Publikation verwendet wurde. In der That verdient die Arbeit, soweit man nach ihr selbst und ohne Kenntnis der in Betracht kommenden Hss. urteilen kann, alles Lob. Sie bildet den siebenten Band der liturgischen Bibliothek. Was die früheren Bände anlangt, so ist I betitelt: Poésie liturgique du moyen âge: rythme et histoire, hymnaires Italiens; II: Poésie liturgique traditionelle de l'Église catholique en Occident, ou recueil d'hymnes et de proses usitées au moyen âge et distribuées suivant l'ordre du Bréviaire et du Missel; III—IV: Repertorium hymnologicum, catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Église latine depuis les origines jusqu'à nos jours, V,1: Prosarium ecclesiae Aniciensis, Office en vers de la Circoncision dans l'Église du Puy; VI: Ordinaires de l'Église cathédrale de Laon (XIIe et XIIIe siècles) suivis de deux Mystères liturgiques. Der Raum gestattet nicht, weiter auf die Bände einzugehen. Indessen genügt zunächst die Mitteilung der Titel, da sie im allgemeinen hinlänglich über den Inhalt unterrichten. Der Umschlag des vorliegenden Bandes bietet die Titel von neun noch in Aussicht stehenden Bänden. Der gelehrte Kanonikus erwirbt sich mit der Publikation ein großes Verdienst um die Wissenschaft der Liturgie. Funk.

6.

Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des 19. Jahrhunderts. Eine Festgabe zur Säkularwende von **Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer**, Geheimer Kammerherr Sr. Heiligkeit, Stadtpfarrer in Würzburg. Mainz, Fr. Kirchheim 1900. XVI, 397 S.

Die Betrachtungen an der Jahrhundertwende aus den verschiedenen Lagern stimmen zwar im allgemeinen darüber miteinander überein, daß das abgelaufene Jahrhundert in Staat und Kirche, in Politik und Kriegskunst, in Handel und Wandel, in Wissenschaft und Technik seine Vorgänger bedeutend übertrifft, aber dennoch lautet die Prognose für das 20. Jahrhundert mehr oder weniger resigniert, wenn nicht geradezu pessimistisch. Ein gewisses Gefühl der Unbehaglichkeit und Unzufriedenheit liegt gleichsam in der Luft. Man ist überzeugt, daß es so nicht weiter gehen könne, weiß aber nicht, wie es anders werden solle. Die Civilta cattolica bezeichnet das sterbende Jahrhundert als das christusfeindlichste seit den Verfolgungen der römischen Kaiser. Leo XIII. bemerkt in der Encyklika an die französischen Bischöfe (8. Sept. 1899): „Die gegenwärtigen Zeiten sind traurig, die Zukunft ist noch düsterer und drohender; sie scheint das Nahen einer furchtbaren Krisis und sozialer Umwälzungen zu verkünden". Aber auch die Männer der Geisteswissenschaften klagen über die bodenlose Seichtigkeit und über den grenzenlosen Wirrwarr, die heutzutage in diesem Gebiete herrschen. Man lehrt eine Psychologie ohne Seele, eine Religion ohne Gott, eine Welt ohne Anfang und Ende. Man hat eine philosophiefreie Wissenschaft, eine moralfreie Ethik, eine anarchische Gesellschaftsordnung, eine metaphysikfreie Philosophie, eine ideenlose Weltweisheit, eine religionsfreie Gottesverehrung, ein kirchenfreies Christentum.

Mitten in diese pessimistischen Stimmen hinein ertönt nun der kräftige Jubelruf von dem Triumph der christlichen Philosophie. Wer sollte sich darüber nicht freuen? Man reibt sich unwillkürlich die Augen und fragt sich, ob man am Ende nicht die interessanteste Episode des sterbenden Jahrhunderts verschlafen habe. Denn noch

gellen einem die Ohren von den zahlreichen Klagen über Inferiorität und Rückständigkeit der katholischen Wissenschaft und schon wird uns der Triumph der wichtigsten Disziplin derselben verkündigt. Unter solchen Betrachtungen griff ich zu dem Buch des unseren Lesern längst bekannten Philosophen. Da ersah ich nun allerdings alsbald aus der Vorrede, daß nicht etwa die christliche Philosophie ihre Gegnerin besiegt und mundtot gemacht habe, sondern daß sie selbst noch lebt und frisch und gesund ist, ja sogar auf festeren Füßen als ihre stolze Gegnerin steht. Dies giebt aber die Gegnerin nicht etwa selbst zu, im Gegenteil, sie behandelt die christliche Philosophie als eine veraltete Sache, welche vor dem heutigen Fortschritt der Wissenschaft nicht mehr bestehen könne. Wenn der Verf. in Überweg—Heinze „selbst von nicht-katholischer Seite besondere Anerkennung gefunden" hat, so bedeutet dies natürlich noch lange nicht die Anerkennung der christlichen Philosophie, selbst wenn sein „kritischer Realismus" mit dieser identisch wäre. Ob dieser Triumph durch die vorliegende Schrift erreicht wird, bezweifle ich, nicht etwa weil ich ihren Inhalt geringschätze, sondern weil ich die Litteratur und die Verhältnisse hinlänglich zu kennen glaube, um voraussagen zu können, daß durchaus nicht alle, „die Augen haben zu sehen, und gehörig Verstand, um richtig zu urteilen", von den „evidenten" Beweisen so überzeugt sein werden, daß sie zur Feier des Triumphes der christlichen Philosophie ihren Beitrag leisten werden. Die katholische Welt mag sich freuen, wenn sie ihre Wünsche erfüllt sieht, „denn was andere als wissenschaftliche Wünsche, zeitgemäße Postulate und als durch die neuere Kultur gefordertes Programm des jetzigen katholischen Wissenschaftsbetriebs aufgestellt haben — das liegt hier als vollendete Thatsache vor. Und wer die ganze Summe eingehender scharfer Kritik, die Selbständigkeit und Mannigfaltigkeit der hier zur Lösung der schwersten Probleme entwickelten Gedanken zu würdigen weiß, wird nolens volens zugestehen müssen, daß von einer geistigen Inferiorität oder Rückständigkeit hier keine Rede sein kann."

Ich habe indes nicht die Absicht, ihn deswegen zu tadeln, denn ich bin schon lange der Ansicht, daß die katholische Philosophie

nicht ungestraft die modernen Wissenschaften ignorieren kann. Ebenso anerkenne ich gern, daß der Verf. die erkenntnistheoretischen Fragen, die er schon in früheren Werken gründlich behandelte, mit tiefem Verständnis und großem Geschick zu der Untersuchung der wichtigsten Probleme verwendet und den Leser in einfacher und klarer Weise in die verwickelten Gänge der kritischen Philosophie und der Naturwissenschaft einführt. Auch in der Kontroverse über Idealismus und Realismus muß ich dem Standpunkt des Verfassers eine große Berechtigung zuerkennen, obgleich ich der Ansicht bin, daß die Konsequenzen leicht weiter führen könnten. Deshalb möchte ich auch den Rat desselben, den ersten, erkenntnistheoretischen Teil zu überschlagen, wenn man an solchen Fragen kein Interesse habe, nicht empfehlen. Dieser erste Abschnitt handelt über den Idealismus und Realismus. Da jener abgelehnt wird, so fällt die positive Arbeit diesem zu. Auch hier werden zuerst die verschiedenen Systeme kritisiert: der positivistische Realismus A. Comte's, der Semirealismus J. H. v. Kirchmanns, der transcendentale Realismus E. v. Hartmann's, der extreme Realismus (Tilmann Pesch), der Ideal-Realismus (Balmes, Hagemann, v. Hertling, Gutberlet, Al. v. Schmid), um schließlich den kritischen Realismus als die allein richtige Auffassung erscheinen zu lassen. Die Lösung ist überraschend einfach, weil die alte Fragestellung als falsch bezeichnet wird. Das ganze berühmte Problem: wie ist äußere Wahrnehmung möglich?, an welchem sich schon so viele Denker vergebens abgemüht haben, ist von vornherein verfehlt, denn die Begriffe „Außen" und „Innen" haben in Wahrheit nur bei den Körpern oder Sinnendingen Geltung, nicht aber bei dem Geiste und seinem Bewußtsein. Damit fällt auch die viel verhandelte Frage inbetreff der Immanenz und der Transcendenz des Bewußtseins. So sind die schwierigsten Fragen der Erkenntnistheorie, mit denen man sich schon so lange abgeplagt hat, ohne sie lösen zu können, als verkehrt erkannt. Darnach erscheint es auch nicht mehr auffallend, daß selbst die größten Geister diese Frage nicht befriedigend beantwortet haben: es ist nämlich einfach unmöglich, sie zu lösen, weil sie ganz verfehlt gestellt sind. Dies wäre in der That eine Lösung

des gordischen Knotens. Ich glaube aber kaum, daß die Idealisten sich für besiegt erklären werden. Sie können im Gegenteil sagen, wenn es im Bewußtsein kein „Außen" und kein „Innen" giebt, so kommt auch kein Bewußtsein einer Außenwelt zu stand, es hat beim Bewußtsein an sich sein Bewenden. Denn daß „unser Bewußtsein mit einem Leib umkleidet ist", kann es doch nicht wissen, wenn es für dasselbe kein „Außen" giebt.

Der 2. Abschnitt handelt über die moderne antichristliche Weltanschauung im Kampfe mit der christlichen Philosophie. Es kommen hier die unter dem Namen „Welträtsel" neuestens vielverhandelten Hauptfragen zur Sprache: Stoff und Kraft, Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt, Bildung oder Schöpfung, die Entstehung der Weltkörper, der Ursprung des Lebens, die Entwicklung des Lebens, die Abstammung des Menschen, der Urzustand, die menschliche Willensfreiheit, das Grundwesen aller Dinge, das absolute Sein: Gott, die Bedeutsamkeit der Vernunft-Energie. Als Hauptgegner wird der mechanische Entwicklungsmonismus, wie er von Strauß und Häckel (Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. 2. A. 1893) gelehrt wird, ins Auge gefaßt. Die Kritik ist fast durchgehends eine philosophische, auf das naturwissenschaftliche Detail wird nicht eingegangen. Die Gründe sind natürlich nicht neu, wenn auch der Verf. die „neuzeitliche Phase der christlichen Philosophie, welcher wir den Namen kritischer Realismus geben", eröffnet, aber sie sind klar herausgestellt und übersichtlich geordnet, sodaß sich diejenigen leichter orientieren, welche sich nicht durch eine Masse von Detail hindurcharbeiten mögen. Ich bin zwar der Ansicht, daß die Kenntnis der Grundzüge wohl zur eigenen Information genügen mag, aber dem naturwissenschafrlichen Gegner gegenüber unzureichend ist.

Bemerkenswert ist die Beurteilung des Darwinismus und der Entwicklungslehre überhaupt. Zwar bezeichnet der Verf. die Darwin'schen Prinzipien als unzureichend, stellt aber seinerseits eine Prädispositions-Hypothese auf, nach welcher nur eine eigentliche Schöpfung stattfand, und diese bestand in der Hervorbringung der Substanzen der Dinge nebst deren Gesetzen und deren primären

Anordnungen zu einem derartigen System, daß daraus in naturgesetzlicher Entwicklung im Laufe der Jahrtausende das erhabene bewunderungswürdige Universum mit seinen Einzelwesen hervorgehen konnte. Auch der Mensch ist dem Leibe nach ein Naturprodukt. Die Seele ist von Gott, aber auch diese letztere Produktion ist kein Wunder, weil nichts Außerordentliches, sondern gleichfalls wie die Naturproduktion etwas gesetzlich Bestimmtes, indem mit der letzteren regelmäßig die erstere verbunden ist. Und damit wäre auch der zweite Stein des Anstoßes, den die moderne antichristliche Weltanschauung bisher an der christlich-philosophischen Auffassung der ersten Entstehung des Menschen und überhaupt der Lebewesen genommen hat, aus dem Wege geräumt. Daß dies nicht der Fall ist, davon kann das neueste Buch von Häckel, die Welträtsel, aber auch jedes andere, vom Standpunkt der Entwicklungslehre aus geschriebene Werk überzeugen. Der Begriff der Schöpfung wird überhaupt nicht zugegeben, ob eine oder mehrere erscheint als Nebensache. Aber wenn auch einzelne christliche Naturforscher die Schöpfung mit der Entwicklungslehre verbinden, so nehmen sie keine einmalige, sondern eine fortlaufende Schöpfung an. Nur durch diese ist eine genügende Erklärung möglich, die Prädispositions-Theorie ist trotz Augustinus, der übrigens nicht voll dafür anzuführen ist, ebenso unzureichend als die Keimtheorie Weismanns für den Darwinismus. Inbetreff des menschlichen Leibs wird aber die Sache auch aus dem Grund bedenklich, weil dann die Ableitung des Geschlechts aus einem Paar mehr als fraglich würde. Kann ich also in den Triumphgesang nicht ganz einstimmen, so freue ich mich doch der schönen wissenschaftlichen Gabe und empfehle sie den Lesern. Schanz.

7.

Die katholische **Lehre vom Ablaß** vor und nach dem Auftreten Luthers. Von Dr. **Anton Kurz,** Universitätsprofessor zu Prag. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1900. IV, 308 S. M. 6.

Da in der neuesten Zeit das Studium der Reformations-

geschichte mit großem Eifer betrieben wird, so ist es eine Aufgabe der katholischen Wissenschaft, die so schwer angegriffenen katholischen Gelehrten und Institutionen jener Zeit insofern zu verteidigen, als sie den wahren geschichtlichen Sachverhalt zu erforschen und darzustellen sucht, denn jede andere Verteidigung ist wertlos. Der meist angegriffene Theolog war und ist aber Tetzel mit seiner Ablaßpredigt, welche die Veranlassung zum Auftreten Luthers gegeben hat. Tetzel und die Ablaßlehre seiner Zeit sind daher von katholischen und protestantischen Gelehrten der neueren Zeit wiederholt behandelt worden. Es hat sich dabei herausgestellt, daß Tetzel weder so anstößig war und lehrte, wie ihm seine heftigen Gegner vorgeworfen haben, noch so vorwurfsfrei, wie manche seiner Verteidiger glaubten. Am meisten hat dabei seine Lehre vom Ablaß gewonnen, denn es hat sich gezeigt, daß sie der katholischen Lehre seiner Zeit entsprach, und daß diese dieselbe Lehre war wie zurzeit der Scholastik und heute. Der Beweis hiefür wird natürlich aus der Litteratur jener Zeit geführt. Hiezu liefert nun der unterdessen verstorbene Verfasser obiger Schrift einen willkommenen Beitrag. Er hat in der Bibliothek des verewigten Pfarrers und rühmlichst bekannten Altertumsforschers Vincenz Hosak in Weißkirchlitz bei Teplitz zahlreiche alte deutsche Drucke aus jener Zeit, auch ungedruckte Handschriften eingesehen und den Inhalt derselben in vollster Übereinstimmung mit der gegenwärtigen Lehre gefunden. Diese alten Drucke und Handschriften hat er ausschließlich seiner Arbeit zu Grunde gelegt, um dadurch ein treues Bild der Lehre vom Ablaß in der Zeit von 1470—1517 zu geben. Da er die Zitate ausführlich und wörtlich wiedergiebt, so ist der Leser in der Lage, den Text zu kontrollieren. Das Unternehmen ist um so dankenswerter als diese alten Bücher selten und teuer sind. Übrigens habe ich nirgends Handschriften, sondern stets Druckschriften zitiert gefunden. Auch diese sind durch die oben genannte Grenze beschränkt. Dies war wohl für den Verf. sehr bequem, aber nicht ebenso förderlich für seine Arbeit. Hätte er etwa die Bibliotheken von Wien und München beigezogen, so wäre seine Ausbeute eine viel reichlichere geworden. Daß er aber nicht nur dies unterlassen,

sondern auch die gesamte neuere Litteratur über den Ablaß ignoriert und zur Darstellung der dogmatischen Seite sich auf ein paar Zitate aus Kompendien beschränkt hat, ja wie aus den Angaben S. 152 ff. hervorzugehen scheint, selbst Tertullian und Cyprian aus zweiter Quelle zitiert, verstößt gegen die gewöhnlichsten Regeln wissenschaftlicher Arbeit. Wenn die katholischen Gelehrten sich nicht vorher genau über den wissenschaftlichen Stand eines Themas vergewissern, ehe sie eine Arbeit in Angriff nehmen, ja nicht einmal die katholischen Vorarbeiten kennen oder berücksichtigen, so werden sie nie den wünschenswerten Fortschritt der katholischen Wissenschaft bewirken und fördern. Hätte der Verf. z. B. die zahlreichen Arbeiten des Dr. Paulus über Tetzel und den Ablaß berücksichtigt, so würde er genaueren Bericht darüber zu erstatten imstande gewesen sein. Besonders hätte er nicht mehr die von jeher verdächtigen Berufungen auf Paschalis I und Johann VIII hinsichtlich der Ablässe für Verstorbene wiederholt, den Fehler Tetzels über die Vorbereitung auf den Ablaß für Verstorbene und über den bekannten Vorwurf vom Geld im Kasten besser gewürdigt und manches genauer dargestellt.

Was die Sache selbst anbelangt, so enthält das Buch eine in 24 §§ zerlegte, leicht verständliche Lehre vom Ablaß. Einzelne Abhandlungen, z. B. die über den Jubiläumsablaß sind sogar ziemlich umfangreich. Der Standpunkt für die geschichtliche Beurteilung ist S. 12 ausgesprochen. Derselbe ist etwas optimistisch, denn daß die Kirche „gewiß keine Schuld trifft, weil sie alles gethan und verordnet, um Ausschreitungen hintanzuhalten, nur das ewige Heil der Gläubigen unabläßig im Auge behalten hat", läßt sich vor dem Forum der Geschichte nicht rechtfertigen. Es ist zu bequem, einfach die Kirche ihren ausführenden Organen gegenüberzustellen. „Hätte Luther nur die Ausschreitungen gerügt, die Mißbräuche aufgedeckt, er hätte sich unsterbliche Verdienste um die katholische Kirche erworben", fährt der Verf. fort. Wie reimt sich dies mit dem Vorhergehenden, daß die Kirche keine Schuld treffe? Vollends unverständlich erscheint es mir aber, wenn der Verf. mit den Worten schließt: „Wir Katholiken können in der

Glaubensspaltung im 16. Jahrh. nur die Wege der göttlichen Vorsehung staunend betrachten und bewundern", wenn er das „bewundern" nicht im Sinne Platos versteht, wonach es der Anfang der Philosophie wäre. Der lange § über die Einwendungen gegen den Ablaß könnte den Optimismus allein etwas ins Wanken bringen. Trotz allem aber bietet die Schrift für das Verständnis der Lehre vom Ablaß einen anerkennenswerten Beitrag. Schanz.

8.

Der Sozialismus und die Frau in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von **Germanikus**. Bebel im Lichte der Bibel. Zweiter Teil. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (G. Böhme) 1899. 8. VIII, 254 S. M. 3.

In dem ersten Teil, den wir 1898, 471 f. zur Anzeige brachten, hat der Verfasser den Sozialismus behandelt. Der zweite Band sucht die „Frauenfrage" vom biblisch-historischen Standpunkte zu lösen. Gegen Bebel wird das unbestreitbare Verdienst des Christentums um die Besserstellung des weiblichen Geschlechtes schlagend dargethan. Sodann wird neben den wirtschaftlichen Reformen, wie Arbeitslohn, Wohnung u. s. w. auch die religiös-sittliche Beeinflussung betont und als „die vornehmste Hilfe für alle Schäden unseres Volkes die Geltendmachung der Lebenskräfte des Evangeliums auf allen Gebieten" bezeichnet. Unsere Zustimmung findet ferner die Ausführung über die staatlichen Pflichten hinsichtlich der Prostitution, wie denn überhaupt der Verf. über die Erziehung des weiblichen Geschlechtes, über die Frau im Hause als Gattin und Mutter, in der Öffentlichkeit sowie im Dienste der Liebe und Barmherzigkeit recht schätzenswerte Gedanken ausspricht, die wir als einen wirklichen Beitrag zur Lösung der Frauenfrage bezeichnen können. Dazu rechnen wir selbst seine das ganze Buch hindurch sich aufdringende Ansicht: „es muß mehr geheiratet werden, die Frau gehört dem Haus", obwohl wir darüber wesentlich anders denken als er und zwar auf Grund der Bibel. Im großen und ganzen stellt G. nämlich die biblische Lehre über Ehe und Ehelosigkeit richtig dar, aber sobald ihm das Wort „Priestercölibat"

in die Feder kommt, verliert er das Gleichgewicht eines objektiven Historikers. „Die Ehelosigkeit der römisch-katholischen Geistlichkeit", meint er, „hat — das sollte doch jeder wissen — eine andere Quelle als die Bibel, als das Christentum, als Pauli Lehre" (S. 54). Wir haben darauf schon in dem „Allgemeinen Litteraturblatt" 1900 (IX.), 417 ff. geantwortet und fügen hier nur noch an, daß erstens der Vorzug der Virginität vor dem ehelichen Leben nicht einmal spezifisch christlich ist, sondern uns in den religiösen Vorstellungen fast aller Völker begegnet, und zweitens, daß man nicht „bibelfeindlich oder eingefleischter Katholik sein muß, um Paulus zum Patron des Cölibats zu machen" (S. 54), denn selbst nach H. Jakoby (Neutestl. Ethik, Königsberg 1899, 393) und Gottschick (Realencyklop. f. prot. Theol. 3. A. 5. Bd.) ist die Ehelosigkeit, die gänzliche Enthaltsamkeit das Ideal der paulinischen Darstellung. In Wirklichkeit ist der hl. Paulus der Patron der rechtmäßigen Ehe wie der freigewollten, Gott zulieb geübten Ehelosigkeit (1 Kor. 7, 7). Auch bezüglich des Mittelalters hat der Verf. es nicht verstanden, die Licht- und Schattenseiten gerecht zu würdigen und hinsichtlich der sog. Reformation tritt seine konfessionelle Voreingenommenheit so sehr hervor, daß das sonst so ernst und gut gemeinte Buch wegen des Mangels einer allweg wissenschaftlichen Objektivität wesentlich an Wert verliert. Auch das „ius primae noctis" ist noch keineswegs „so gut wie erwiesen" (S. 34); vgl. außer der bekannten Schrift von K. Schmidt den Aufsatz in den „Christlich-sozialen Blättern" Aachen 1875 (VIII.), Nr. 3, S. 325 ff. Dankbar anerkennen wir endlich das Eintreten des Verf. für die Kirchenväter gegen die maßlosen Angriffe Bebels „um der Gerechtigkeit und Wahrheit willen" (S. 53), aber er selbst wird „den Kirchenvätern und der katholischen Kirche, die sich auch in diesem Stücke (Ehelosigkeit) gründlich vom Christentum verloren haben" (S. 53), nicht gerecht. Im großen und ganzen aber ist die Schrift eine treffliche Apologie des Christentums gegen die ungläubige Sozialdemokratie. A. Koch.

7.

Die neuen Büchergesetze der Kirche. Ein Kommentar zur Bulle

„Officiorum ac munerum“ und zu den Decreta generalia de prohibitione et censura librorum von Dr. **Ph. Schneider,** o. Prof. d. Kirchenr. u. bayr. Verwaltungsr. a. kgl. Lyceum zu Regensburg. Mainz, F. Kirchheim, 1900, 8°. XVI, 198 S. 2,80 M.

Wenn zu den vielen bereits erschienenen Kommentaren zur Konstitution „Officiorum ac munerum“ hin ein neuer berechtigt sein soll, so muß er auch irgend Neues bieten. Sch. hat sich das nicht verhehlt. Sein Kommentar soll daher allgemeinere, weitere Gesichtspunkte haben und mehr historisch-kanonistisch gehalten sein, sowohl im allgemeinen Teil, oder in der Einleitung, die neben dem Wortlaut der Konstitution allgemeine Bemerkungen zur Charakterisierung der neuen Dekrete, sowie Erörterungen über die Bedeutung und Rechtskraft derselben enthält, als im besonderen Teil, der den eigentlichen Kommentar zu den neuen Dekreten giebt. Durch das historische Verfahren soll ein Vergleich zwischen dem alten und dem neuen Recht ermöglicht und erwiesen werden, wie das neue Recht zwar an das alte anknüpft und wie es die alten bewährten Prinzipien der Kirche gegenüber den Gefahren häretischer und glaubensfeindlicher, oder auch sittengefährlicher Bücher festhält, dagegen jene Milderungen und weitgehenden Zugeständnisse macht, welche die Neuzeit und deren geänderten Bedürfnisse erheischen.

Man wird nun diese Milderung einerseits nicht leugnen, andererseits nicht übertreiben dürfen. Nicht leugnen, weil, wie in § 2, Vorgeschichte der neuen Dekrete, bewiesen wird, die bezüglich Index und Büchercensur von den Bischöfen für das Vatikanum vorgebrachten Wünsche in weitgehendem Umfang in der neuen Ordnung berücksichtigt sind; aber auch nicht übertreiben, weil gegenüber den alten Gesetzen in weiten Kreisen ein derogatorisches Gewohnheitsrecht bestand, was S. 30 und 40 ff. unverhohlener bejaht sein dürfte, während an der allgemeinen Verpflichtung der neuen Bulle kaum gezweifelt werden kann, und weil berechtigte weitere Wünsche noch künftiger Berücksichtigung bedürfen. So verlangten die französischen Bischöfe (S. 19 f.) namentlich auch eine mildere, schonendere Praxis in Handhabung der Zensur bei

Verurteilung von Büchern katholischer Autoren. Es solle nämlich der Autor vorher gewarnt und ihm Gelegenheit gegeben werden, geeignete Bemerkungen und Erläuterungen abzugeben, oder irrige Sätze und falsche Lehren zu verbessern und zu widerrufen. Auch sollen die Bücher katholischer Autoren nicht in gleicher Weise und mit gleicher Nota verurteilt werden, wie die schlechten und gefährlichen Bücher ungläubiger oder sittenloser Autoren. „Allein bislang (!) hält der Apostolische Stuhl an der bisherigen Praxis fest und es ist zweifelhaft, ob bei der Revision des Index hierin eine Änderung, oder seitens der Indexkongregation eine mildere Praxis eintreten wird" (S. 34).

Auf Detail einzugehen ist nicht nötig, Beweis, daß ich hier nicht viel aussetzen kann. Doch möchte ich für die S. 122 f. verzeichneten offiziellen Sammlungen der römischen Kongregationen zur Korrektur auf F. X. Wernz, Ius decretalium I (1898), 349 sqq. verweisen. Zum Schluß bemerke ich, daß bis jetzt die deutschen Kommentatoren der Konstitution „Officiorum ac munerum" bei weitem nicht so eindringend die den Ordinariaten daraus erwachsenden Geschäfte und Verantwortlichkeit gewertet haben, wie es der Franzose G. Péries, L'Index (1898), S. 187 ss. thut. Auch Schneider betont das S. 26, 132 ff. nicht genug. Sonst aber trägt auch dieses Buch durchweg den Charakter solider Gelehrsamkeit an sich, wie alle früheren Publikationen des Autors.

Sägmüller.

10.

Das kirchliche Begräbniswesen mit besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Köln von **W. H. Meunier**, Dr. d. Theol. Schwann, Düsseldorf, 1900. 8°. VIII, 158 S. 2,50 M.

Die Schrift handelt von der Art, dem Ort und Recht des Begräbnisses und zwar werden diese Fragen nach der geschichtlichen, liturgischen, kirchenrechtlichen und staatsrechtlichen Seite hin behandelt. Jedesmal ist dann am einschlägigen Ort eingehende Rücksicht auf die für die Erzdiözese Köln geltenden partikularrechtlichen kirchlichen und staatlichen Gesetze genommen. Staatlicherseits

kommen hiebei nicht weniger als drei Rechte in Betracht, der Code Napoléon für die Friedhöfe auf der linken Rheinseite, das Recht für die Bergischen Lande und das Preußische Landrecht. Wenn nun so gut wie gar nicht auf die vielen im Archiv für kath. Kirchenrecht erschienenen Artikel über das Begräbniswesen bezw. die Friedhöfe auf der linken Rheinseite Bezug genommen ist, so ist das sicher ein erheblicher Mangel. Doch haben wir es hier mehr mit den allgemeinen kirchlichen Bestimmungen zu thun. Und man kann sagen, daß sie im allgemeinen zu richtiger und erschöpfender Darstellung kommen. So ist z. B. mit Übersichtlichkeit behandelt die Leichenverbrennung, S. 7 ff., die Entwicklung der Begräbnisplätze, S. 14 ff., der Ausschluß vom kirchlichen Begräbnis 78 ff. u. a. m. Es fehlt aber doch nicht an Schiefem und Mißverständlichem. Ganz verunglückt ist z. B. das S. 111 f. über Domizil und Quasidomizil Gesagte mit der unverständlichen Behauptung: „Übrigens hat die Unterscheidung zwischen Domizil und Quasidomizil kaum einen praktischen Wert, da die kirchenrechtlichen Folgen für beide Arten des Domizils die gleichen sind, höchstens mit der Ausnahme, daß das Quasidomizil niemals einen titulus ordinationis abgiebt." Fehlerhaft ist sodann die Kargheit in Angabe von Litteratur, die wechselnde und zum Teil ungenügende Citationsweise aus dem Corpus iuris canonici vgl. z. B. S. 104 f. Gar nichts ist anzufangen mit einem Citat wie: Lehmkuhl, Theologia moralis, tom. II, pag. 652, als ob es nicht so und so viele Auflagen hievon gäbe. S. 18 erscheint gar ein Konzil von Melde a. 845; gemeint ist das von Meaux (Conc. Meldense). Ein Anhang enthält: Staatliche Gesetze und Verordnungen betreffend das Begräbniswesen in der Rheinprovinz. Das Sachregister endlich ist eine ebenso notwendige, als erwünschte Zugabe.

Sägmüller.

11.

Peters, Norbert, Beiträge zur Text- und Literarkritik, sowie zur Erklärung der Bücher Samuel. Freiburg i. Br. Herder 1899 XII+235 S. Preis: 5 M.

Vorliegende Schrift befaßt sich in erster Linie mit dem textkritisch hochinteressanten und vielbesprochenen Abschnitt 1 Sam. 16, 1—19, 18a, wo der Massoratext den der LXX an Umfang um ein Beträchtliches überschreitet. Zuerst wird für die anzustellenden Untersuchungen ein sicherer Untergrund geschaffen, indem der Text des fraglichen Abschnittes im Detail kritisch festgestellt und je das Plus und Minus des M. T. und der LXX in anschaulicher Weise vorgeführt wird. Auf Grund dieses Textes eröffnet nun der Verf. seine litterarkritischen Untersuchungen, die mit umsichtiger Erwägung aller Möglichkeiten und mit musterhafter methodischer Gründlichkeit geführt werden. Als Resultat ergiebt sich: die Abschnitte 17, 12—31; 17, 55—18, 16a. 10—11. 17—19. 29b—31, die in der ursprünglichen griechischen Übersetzung fehlen, sind erst später in den M. T. eingedrungen. Sie stammen, so vermutet der Verf., aus einem andern Buch, das denselben Gegenstand behandelte, wie die in Rede stehenden Kapitel, nämlich den Sieg Davids über Goliath und die sich daran anschließenden Ereignisse im Leben Davids. Diese Parallelerzählungen wurden zunächst auf den Rand der genuinen Schrift geschrieben, dann aber gingen sie unter versuchter Ausgleichung der Widersprüche in den Text selbst über. Daraus folgt, daß auf den uns in M. erhaltenen hebräischen Text eine Quellenscheidung nicht basiert werden kann. Wie es sich nun auch mit dem von P. postulierten „Büchlein" über die in den genannten Kapiteln berichteten Ereignisse verhalten mag, das Resultat des Verf., nach welchem der ganze Abschnitt 1 Sam. 16, 1—19, 18a als ein einheitliches Ganzes anzusehen ist, ist lehrreich auch für die Beurteilung der Quellenscheidung in den andern alttestamentlichen Schriften. Es ist nicht allzuschwer den Text nach gewissen Gesichtspunkten den einzelnen Quellen zuzuweisen; solange indes der ursprüngliche Text nicht genau feststeht, wird man den verschiedenen Scheidungstheorien am besten mit einer gewissen Reserve gegenüber stehen. Hat man z. B. für die Gottesnamen im Pentateuch immer die Gewähr, daß gerade dieser und kein anderer ursprünglich an der betr. Stelle gestanden habe?

Der zweite Abschnitt behandelt eine Reihe von Stellen aus

1. und 2. Sam., an welchen LXX ein Minus oder Plus gegenüber dem M. T. aufweist; das Ergebnis dieser Untersuchung ist wiederum, daß die in LXX als der älteren Textgestalt vorliegende Rezension den Vorzug vor M. T. verdiene, womit man sich nach genauer Prüfung der behandelten Stellen einverstanden erklären wird. Das tief empfundene Klagelied Davids über Saul und Jonathan (2 Sam. 1, 17—27) — 3. Abschnitt — ist trefflich rekonstruiert; namentlich findet die nach Klostermanns Vorgang vorgenommene Herstellung der ersten Strophe unsern ganzen Beifall. Die Einleitung: Merke, Juda, auf harte Kunde, horche auf, Israel! hat nicht nur Analoga in andern alten Liedern (Gen. 4, 23 Deut. 32, 1 Richt. 5, 3), sondern entspricht auch trefflich der als Gegenstrophe erwiesenen Aufforderung, das Unglück nicht in den Philisterstädten zu melden (V. 21). Mißlich bleibt nur, daß הצבי in der geforderten Bedeutung „horche auf" nicht nachzuweisen ist. Da קשׁת als Pl. von קשׁה erklärt wird, so wäre damit das „Bogenlied", eine übrigens unzutreffende Bezeichnung, abgethan. Ein 4. und 5. Abschnitt geben textkritische und exegetische Einzelnheiten, bei deren Behandlung dem Verf. meist LXX als Führer dient. Eine Reihe dunkler und schwieriger Stellen hellt sich auf unter den mit Scharfsinn und Umsicht geführten Untersuchungen, wenn auch der Natur der Sache nach nicht jeder alle Lösungen acceptieren wird. Zum Schlusse stellt P. noch einige Eigentümlichkeiten der vormassorethischen Orthographie zusammen, mit deren Zuhilfenahme manche korrupte Stellen des M. T. saniert werden können; so ist z. B. die Erscheinung nicht selten, daß beim Zusammentreffen desselben Buchstabens am Ende des einen und am Anfange des folgenden Wortes derselbe nur einmal geschrieben wurde und Abbreviaturen später nicht mehr als solche erkannt und als ganze andere Wörter in den Text aufgenommen wurden. Unfraglich bietet die Arbeit ein reiches Material zur Textkritik und Exegese der Bücher Samuel; ganz besonders aber ist sie geeignet, den Studierenden wertvolle methodische Winke zu geben, wie man in besonnener und umsichtiger Weise einem verderbten Texte beikommen kann.

Schloß Zeil. Dannecker.

12.

1. Die Streitfrage über die physische oder moralische **Wirksamkeit der Sakramente** nach ihrer historischen Entwicklung kritisch dargestellt von Dr. G. **Reinhold,** K. K. Univ.-Prof. in Wien. Mit Approb. des hochw. H. Bisch. v. Rottenbg. Stuttg. u. Wien. J. Roth 1899. 148. S.
2. Die **Einsetzung des hl. Abendmahls** als Beweis für die Gottheit Christi von Dr. **Joh. Hehn.** Würzburg, V. Bauch 1900. XIV u. 270 S. 8⁰.

1. Die schwierige und trotz der angestrengten Geistesarbeit mancher Jahrhunderte immer noch dunkle Frage über die Wirksamkeit der Sakramente wird in vorliegender Arbeit einer erneuten Prüfung unterzogen. Um einiges Licht in dieses Dunkel zu bringen, geht der Verf. von der Bedeutung des Wortes sacramentum und von der historischen Entwicklung der Definition des Sakramentes aus. Sodann führt er uns die verschiedenen Erklärungsversuche vor, die im Laufe der Zeit aufgetreten sind und unterzieht dieselben einer eingehenden Kritik. Nach diesen gründlichen Untersuchungen kommt er zu dem Resultate, daß der physischen Wirksamkeit fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen, so daß eine Lösung der Streitfrage nur auf dem Boden der moralischen Wirksamkeit gefunden werden könne. Unter den Arten dieser Kausalität befriedige nur die, welche Scheeben aufgestellt und die organische oder mystische genannt habe: „Christus ist der eigentliche Spender des Sakraments und deshalb hat die sakramentale Handlung nicht blos die Bedeutung einer Bedingung, sondern sie ist als Handlung Christi selbst die autoritative reale Zuwendung der Gnade". (S. 136). Vermögen die Ausführungen auch nicht jeden zu überzeugen und mag auch das Endresultat nicht ganz befriedigend sein, man wird doch gestehen müssen, daß der Verfasser über die Kontroverse eine gute klare Übersicht giebt.

2. Seit Harnacks Abhandlung: Brot und Wasser die eucharistischen Elemente (Texte und Untersuchungen VII S. 117 ff.) besteht in den Kreisen der protestantischen Theologie, der radikalen sowohl wie der konservativen, über das Abendmahl der ältesten Christenheit eine überaus lebhafte Kontroverse. Gegen die Ver-

suche der kritischen Richtung, die Handlung Jesu beim Abendmahl ihrer tieferen Bedeutung zu entkleiden oder ihren Sinn möglichst abzuschwächen, wendet sich die Arbeit von Dr. Hehn.

Der Verf. will nicht, wie es etwa scheinen könnte, die Gottheit Jesu aus seiner Gegenwart im Sakramente oder gar aus der Transsubstantiation beweisen, sondern er geht von der Einsetzungshandlung aus. Reicht die Tragweite dieser Handlung über das Gebiet der natürlichen Erfahrung hinaus? Welche Bedeutung legt Jesus selbst ihr bei? Das sind die Fragen, welche vor allem zur Beantwortung vorgelegt werden. Die Beweisführung bewegt sich auf historisch-exegetischer Grundlage. Der erste Teil der Arbeit dient dem Nachweis, daß die älteste Abendmahlstradition, die paulinische im ersten Korintherbriefe, derart ist, daß auch die radikalste Kritik sie nicht verwerfen kann. Im Anschluß daran wird der Sinn der Worte Jesu beim Abendmahl nach dem Wortlaute und dem Zusammenhang erklärt. Die Ansichten der modernen liberalen Theologie, welche zum Teil die Handlung Jesu symbolisch zu deuten sucht und zum Teil bei der paulinischen Darstellung eine unter dem Einflusse des antiken Mysterienwesens vollzogene Hellenisierung des Gedankens Jesu annehmen will, weist der Verf. mit guten Gründen zurück. Den Mittelpunkt der ganzen Arbeit bildet der zweite Teil, in welchem dargethan wird, daß Jesus sich als das Opfer weiß, welches Gott der in der Sünde erstorbenen Welt zur Sühne darbietet, um sie mit neuem, göttlichen Leben zu erfüllen. Wenn er aber sich als Opferspeise giebt, um die Teilnehmer an seinem Opfermahle in Lebensgemeinschaft zu setzen mit der absoluten Wahrheit und Heiligkeit, so muß er im wahren und eigentlichen Sinne geistig sittlich die Gottesfülle in sich tragen, er muß persönlich Gott sein (S. 126). So nur finden die zahlreichen Vorbilder des A. T. ihre Erfüllung (S. 128—144), so reden die ältesten Zeugen der Urkirche, Ignatius Justin d. M. u. a. (S. 154—196). Der letzte Teil zeigt, wie dieser Abendmahlsgedanke aus dem ganzen neutestamentlichen Christusbilde herausfließt (S. 197—267).

So ist die vorliegende Arbeit eine sehr instruktive Studie

über diese wichtige Frage. Der Verfasser hat eine zahlreiche Litteratur benützt und verfügt über eine gute Darstellungsgabe. Einigemale jedoch, z. B. in der paulinischen Chronologie gehen seine Ausführungen zu sehr in die Breite. S. 180 sind die Bemerkungen über Harnack nach dessen Chronologie der altchristlichen Litteratur I, 406 zu korrigieren. S. 182 hätte der Verf. auch auf jene Stellen des hl. Ignatius eingehen sollen, in denen er z. B. den Glauben das Fleisch und die Liebe das Blut Christi nennt ad Trall. 8, 1, auch ad Roman. 7, 3, ad Phil. 5, 1 (cfr. Schanz, Sakramentenlehre S. 334). Auffallend ist, daß die apostolischen Väter nach der Ausgabe von Migne zitiert werden, während wir doch verschiedene ausgezeichnete Ausgaben aus neuerer Zeit besitzen.

Rep. Dr. Schweitzer.

12.

The Dhamma of Gotama the Buddha and the **Gospel of Jesus the Christ**. A critical inquiry into the alleged relations of Buddhism with primitive Christianity. Dissertation for the Doctorat in Theology at the catholic University of America. By the Rev. **Charles Francis Aiken**, S. T. L., of the Archdiocece of Boston, Marlier and Company, Limited 1900. XVII, 348. Theses quas ad Doctoratum in sacra Theologia apud Universitatem catholicam Americae consequendum publice propugnabit C. Fr. Aiken. 10 S.

Nach langer und fleißiger Vorbereitung in der alten und neuen Welt hat der für einen Lehrstuhl der Apologetik bestimmte Gelehrte nach der alten Ordnung aufsteigend, lernend und lehrend ehrenvoll den Doktorhut erobert, welcher ihn unter die Zahl der Lehrer der katholischen Universität Amerikas einreiht. Nach den Proben, die er bereits gegeben hatte, war nicht zu bezweifeln, daß seine Promotionsschrift der katholischen Wissenschaft zur Ehre gereichen werde. Er hat ein Thema gewählt, welches von akutem Interesse ist, und er hat dasselbe mit ebensoviel Sachkenntnis und staunenswerter Belesenheit als mit Gewandtheit in der Methode und Schönheit der Darstellung behandelt. Obwohl dieser wichtige

Gegenstand schon oft in verschiedenen Sprachen untersucht worden ist, so wird man doch kaum ein Werk nennen können, in welchem die These in so klarer und überzeugender Weise, mit so strenger Logik und stetig fortschreitender Entwicklung verteidigt worden ist.

Die Schrift zerfällt in drei Teile: der Brahmanismus als Voraussetzung des Buddhismus, der Buddhismus, die behaupteten Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum. Im ersten Teil beschränkt sich der Verf. mit Recht auf das Notwendigste, giebt aber doch ein übersichtliches Bild der dem Buddhismus vorausgehenden Religonsentwicklung in Indien, indem er die vedischen und brahmanischen Riten, die religiösen und sozialen Einrichtungen, die Lebensregeln und die pantheistischen Spekulationen bespricht. Die letzteren geben einen geeigneten Übergang zum Buddhismus. Bei diesem stellt er die drei Kleinodien voran: Buddha, Dhamma, Sangha, Buddha, der Gründer der neuen Religion, Dhamma das Gesetz, Sangha die buddhistische Ordnung. Daran schließt sich eine Abhandlung über die Geschichte des Buddhismus und eine solche über die heiligen Bücher der Buddhisten. Dadurch ist der Leser vollständig vorbereitet, um die Beantwortung der Hauptfrage über das Verhältnis zwischen Buddhismus und Christentum verstehen zu können. Nachdem der Verf. hervorgehoben hat, daß die Majorität der kompetenten Gelehrten von einem Einfluß des Buddhismus auf das ursprüngliche Christentum nichts wissen will, unterzieht er die Gründe der drei Hauptverteidiger der gegenteiligen These, Bunsen, Seydel und Lillie einer scharfen, aber verdienten Kritik. Er hat den richtigen Weg eingeschlagen, indem er vor allem die Quellen und Litteratur des Buddhismus historisch-kritisch feststellt und zeigt, daß dieselben späteren Datums, größtenteils nachchristlichen Ursprungs sind, während umgekehrt diese Verteidiger nicht selten auf die apokryphen Evangelien zurückgreifen müssen, um die behaupteten Ähnlichkeiten einigermaßen wahrscheinlich zu machen. Sodann prüft der Verf. der Reihe nach die Behauptungen Punkt für Punkt und weist die Unmöglichkeit der Entlehnung aus historischen, litterarischen und sachlichen Gründen nach. Der Gang der Darstellung wurde durch die geschickte Grup-

pierung wesentlich erleichtert, denn der Verf. zeigt, daß die Behauptungen der Verteidiger im Vergleich mit den Thatsachen Übertreibungen, Anachronismen oder Fiktionen sind, so daß nur noch gewisse Ähnlichkeiten übrig bleiben, welche aber als allen Kulturreligionen gemeinsame, psychologisch und geschichtlich zu erklärende Züge zu einem Beweis für die Abhängigkeit ungeeignet seien. Hier wäre noch M. Müller zu berücksichtigen gewesen, welcher in einem feinen Essay die falschen Analogien in der Theologie ausführlich bespricht. Zur positiven Ergänzung dieser kritischen Arbeit fügt der Verf. noch drei weitere Abschnitte hinzu, in welchen er die Gründe für den unabhängigen Ursprung der Evangelien, den möglichen Einfluß des Christentums auf den Buddhismus und den Buddhismus im Lichte des Christentums betrachtet darstellt. Der interessanteste ist der zweite Abschnitt, weil neuestens durch die Entdeckung von Inschriften der Beweis geliefert worden ist, daß sich das Christentum sehr früh in den Grenzländern von Indien und China sowie an den Südwestküsten ausgebreitet hat. Daß für die Ausbildung des Tibetanischen Buddhismus der Nestorianismus von großem Einfluß war, ist schon längst bekannt, aber doch erst durch besseres Studium der Inschrift von Si-ngan-fu recht gewürdigt worden.

Wir können daher die gelehrte Arbeit aufs beste empfehlen und wünschen nur, daß der eifrige Verf. das betretene Gebiet weiter bearbeiten möge. Schanz.

13.

Das Leben Jesu. Streng auf Grundlage genauer Chronologie, Topographie und universalhistorischer Synoptik. Von **Prof. Dr. Sepp** und **Abt Haneberg**. Vierte neubearbeitete Auflage mit zahlreichen Ansichten. II. Band: Lehrwandel Jesu vom ersten zum zweiten Osterfeste. III. Band: Lehrwandel Christi vom zweiten bis dritten Osterfeste. Kommissionsverlag: Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G. Regensburg 1900. XV, 396. 409 S. M. 4. 4.

Dem Jahrg. 1900 S. 292 angezeigten ersten Bande des

Lebens Jesu sind rasch zwei weitere Bände gefolgt. Dieselben entsprechen dem 3. und 4. Bande der 2. und 3. Auflage (Volksausgabe), was den chronologischen Rahmen und die allgemeine Gliederung betrifft, zeigen aber im einzelnen und in der ganzen Haltung ziemlich bedeutende Veränderungen. Diese sind hauptsächlich auf Rechnung der weiteren Studien von Land und Volk und umfassenderer Benützung der Religionsgeschichte zu setzen. Hierin liegt ein Vorzug, aber auch eine Schattenseite des gelehrten Werkes. Es ist ohne Zweifel dem Leser eines Leben Jesu mehr von Interesse, die talmudischen und religionsgeschichtlichen Parallelen kennen zu lernen, als immer mit gelehrter Exegese überladen zu werden, aber die Gefahr liegt nahe, daß bei dieser Methode der Gang des Lebens Jesu zur Nebensache und die Analogien aus der Religionsgeschichte zu Verwandtschaftsgliedern gemacht werden. Der ohnehin mit einer wunderbaren Kombinationsgabe und Phantasie ausgerüstete Verfasser ist dieser Gefahr nicht selten erlegen. Weniger zu beanstanden ist, wenn er manchmal kühne Erklärungsversuche und drastische Anwendungen macht, denn solche freie Folgerungen liegen im Geist der Alten. So erklärt er das „den Vater begraben" (Mt. 8, 21. 22) als eine Redensart, um die Erbschaftsantretung oder Vermögensteilung zu bezeichnen. Der Jüngerkandidat wollte nichts weniger als die Erfüllung der kindlichen Pflicht, sondern auf den Tod seines Vaters warten, um dann vielleicht dem Missionsgeschäfte nachzukommen. Daran reiht sich eine Darstellung über den Tod des Mosaismus. An das „es ist dir nicht erlaubt" des Johannes hatte der Verf. in der 2. A. ein Kapitel angeschlossen mit der Überschrift: Sitten der Zeit. In der neuen Auflage schreibt er dafür: Unsitten der Zeit, was der kurzen, aber treffenden Schilderung des Sittenverderbnisses jener Zeit jedenfalls besser entspricht. Ob die „eingekrümmte Frau" die „krüppelhafte Frau" verbessert, will ich nicht entscheiden; im Text ist eine ziemliche Veränderung vor sich gegangen. Während es in der 2. A. hieß: „wie dergleichen Unwesen (böser Zauber), der stockblinden Aufklärung zum Trotz, mitunter noch verübt wird . . Gerade in neuerer Zeit wird der Glaube an die evangelische

Dämonologie durch verwandte Vorgänge wieder zur Ehren gebracht", bleibt jetzt dieser Zusatz weg und schließt der Abschnitt über den Glauben an den Krankheitsteufel, dem auch noch Luther seinen Tribut gezollt habe, mit der Bemerkung: „Die Hebräer standen insofern noch auf dieser niederen Kulturstufe". Ebenso fügt der Verf. später (S. 88) hinzu: „Es liegt aber auch den Priestern des neuen Bundes ob, die frommen Frauen und eifrigen Kirchengängerinnen von religiöser Einseitigkeit zu heilen". Die Tischreden über die Schrift und Überlieferung (Luk. 11, 53. 54) geben dem Verf. Veranlassung zu einem scharfen Kapitel „wider scheinheilige Legate zur toten Hand. Lösung der sozialen Frage". Ähnliche Exkurse begegnen wiederholt. Sie zeigen, daß der Verf. zugleich seine ganze Lebens- und Weltanschauung in seinem Werke niedergelegt hat, die nach seiner Voraussetzung mit der Lehre Christi durchaus übereinstimmt, aber jedenfalls den gelehrten Denker und wohlwollenden Menschen überall kennen lehrt. Schanz.

14.

Der Glaube an den Auferstandenen gemeinfaßlich begründet in fünf apologetischen Briefen an einen Freund von P. **Julius Müllendorff** S. J. Mit Approbation des hochw. bischöfl. Ordinariats Regensburg und Erlaubnis der Ordensobern Regensburg 1900. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, VI, 152 S. M. 2.

Das Wunder der Auferstehung wird schon in der hl. Schrift als die Vollendung aller Wunder Christi und als der Grund der Predigt und des Glaubens an das Evangelium dargestellt. Daher ist es begreiflich, daß es von jeher in der Apologetik als ein Hauptbeweis für die Wahrheit des Christentums verwertet wurde. Dasselbe hat aber auch bei Juden und Ungläubigen den Hauptanstoß und den Zielpunkt der Kritik gebildet. Die moderne Kritik hat verschiedene Versuche gemacht, dieses Wunder durch psychologische oder geschichtlich-mythische Erklärungen seines geschichtlichen Grundes zu berauben. Je weiter solche Erklärungen trotz ihres gewaltthätigen und phantastischen Verfahrens in den Kreisen der

Gläubigen verbreitet werden, desto notwendiger ist es, die Grundlagen des Glaubens klar zu legen und die Gläubigen über die wahre Bedeutung und den Sachverhalt aufzuklären. Dies geschieht in leichtverständlicher, gründlicher und überzeugender Weise in der oben genannten Schrift. Der Verf. schickt eine Einleitung über die Glaubensgesinnung voraus, in welcher er die wichtigsten Fragen über Glauben, Offenbarung und Inspiration bespricht und behandelt dann in methodischer Aufeinanderfolge: Beweis für die wirkliche Auferstehung Jesu aus der Thatsache ihrer Verkündigung; die Wahrhaftigkeit der Evangelisten als Beweis für die Auferstehung Jesu; die Treue der Evangelisten in ihren Berichten über die Auferstehung Jesu; das Zeugnis Pauli für die Auferstehung Jesu. Er ist mit den zahlreichen kritischen Schriften wohl vertraut, sucht namentlich die frivole, aber wegen ihres schöngeistigen Stiles manche bestrickende Darstellung Renans mit ihrer inhaltlichen Armut aufzudecken und durch die kräftigen Zeugnisse der Väter zu widerlegen. Daß mitunter die Sprache zuversichtlicher klingt, als die historische Kritik es gestattet, wird niemand befremdlich finden. Besonders scheint mir dies bei der Datierung der Schriften der Fall zu sein. Was S. 62 Anm. 1 über die Fragmente des Papias hinsichtlich des Matthäus- und Markusevangeliums gesagt ist, lautet ziemlich ungenau. Schanz.

III.

Analekten.

Über den alphabetischen Aufbau des ersten Kapitels im Buche Nahum handelt die kurze Schrift „**Der Psalm Nahum.** Kritisch untersucht von Dr. **Otto Happel**, Würzburg, Göbel, 1900", (34 S. 8⁰). Der Verf. beginnt mit einem Rückblick auf die bisherigen Forschungen von Bickell, Gunkel und Wellhausen (S. 3—5), skizziert sodann die Grundgedanken seines eigenen Lösungsversuches (S. 5—14), giebt weiter in einer übersichtlichen Tabelle den

hebräischen Text nach der masorethischen Überlieferung, nach Gunkels, Bickells und nach den eigenen Emendationen nebst deutscher Übersetzung (S. 14—21) und schließt mit einem eingehenden (textkritischen) Kommentar zu dem Kapitel (S. 22—33). — Von seinen Vorgängern unterscheidet sich Happel negativ dadurch, daß er das Vorhandensein auffallender Textverderbnisse für Nahum Kap. 1 in Abrede zieht (gegen Bickell und Gunkel), sowie daß er die spätere Eintragung des Alphabetismus durch einen poetischen Bearbeiter bestreitet (gegen Wellhausen), und positiv dadurch, daß er scheidet zwischen einem früheren ursprünglichen Liede, welches alphabetisch gehalten war, und einer späteren Überarbeitung, welche den Alphabetismus teilweise erhalten, teilweise zerstört hat. Diese spätere Überarbeitung stellt der kanonische Text des Buches Nahum dar. Im einzelnen sind Happels Grundgedanken folgende: I. Die alphabetische Ordnung erstreckt sich über die Verse 1, 2—15. Wellhausen wollte den Alphabetismus nur für 1, 2—8 anerkennen, Bickell und Gunkel dehnen ihn aus bis 2, 3. II. Der Alphabetismus ist im überlieferten Texte nicht streng durchgeführt. Die Buchstaben ס und פ fehlen. III. Dieser Mangel der alphabetischen Ordnung rührt daher, daß in 1, 2—2, 1 zwei gesonderte Aussprüche vorliegen, von denen der erste die Verse 1, 2—10, der zweite die Verse 1, 11—2, 1 umfaßt. Diese beiden Aussprüche gehen auf zwei verschiedene Bearbeitungen des gleichen alphabetischen Liedes zurück. Der erste Bearbeiter nahm das alphabetische Lied nicht ganz herüber, sondern nur bis zum Mem-Verse, der zweite (welcher jedoch mit dem ersten auch identisch sein könnte) führte die alphabetische Reihenfolge weiter, indem er nach einer kurzen eigenen Überleitung mit dem Nun-Verse begann und dann das Alphabet (mit Übergehung des Samech- und des Pe-Verses) bis zu Tau vollendete. — Einen äußeren Beweis für seine Deutung glaubt der Verf. in dem Worte האלקשי erblicken zu dürfen, welches die Überschrift des Buches Nahum enthält. Er faßt nämlich jenes Wort als eine Art Rubrum = „von אל bis קשׁ“ d. h. vom Anfangswort des (jetzigen) Verses 2 bis zum Schlußwort des (ursprünglichen) Verses 10. Man mag über diese

Hypothese urteilen, wie man will, jedenfalls ist sie scharfsinnig. Und dieses Urteil gilt auch von der ganzen Untersuchung, die alle Beachtung verdient. Wir unserseits glauben ihrem Ergebnis in der Hauptsache zustimmen zu sollen. Nicht recht klar scheint uns das S. 13. 14 über das Verhältnis von Nahum Kap. 1 zu Kap. 2 und 3 Bemerkte zu sein. Vetter.

Ungedrucktes von Bischof v. Hefele bietet Prof. H. Gelzer in Jena in der deutschen Revue 1900 IV, 341—351, Briefe an ein Fräulein R[ieger], Tochter eines Justizrats, dessen Hausgenosse Hefele eine Zeit lang als Professor in Tübingen war. Indem ich den Artikel der verdienten Aufmerksamkeit empfehle, führe ich zu seiner Kennzeichnung aus dem Schluß folgende Sätze an: „Das Material, das mir zu Gebote stand, liefert uns keine kirchenpolitischen oder kirchenhistorischen Aufschlüsse von überraschender Neuheit oder von sehr großer Tragweite. Wohl aber gewährt es uns einen klaren Einblick in das intime innere und geistige Leben eines der frömmsten, gelehrtesten und zugleich liebenswürdigsten Kirchenfürsten dieses Jahrhunderts." Funk.

Unter der Aufschrift **„Ultramontane Stimmen über Kant"** stellt Prof. Vaihinger in den Kantstudien V, 3, 384—400 und separat eine Anzahl kritischer Bemerkungen von neueren katholischen Philosophen und Theologen über Kant zusammen, um je seine Kritik daran anzuschließen. Er geht davon aus, daß kürzlich die Revue Thomiste ihre „lecteurs catholiques" an die Thatsache erinnert habe, daß die Kritik der reinen Vernunft auf dem Index stehe. Dem gegenüber erinnert er daran, daß auch das Werk des Copernicus lange auf dem Index gestanden habe, bis die Jesuiten die Köpfe hinlänglich präpariert, — oder um einen treffenden Ausdruck des Grafen Hönsbroech zu gebrauchen, hinlänglich „durchgeknetet" hatten, sodaß die neue Wahrheit ihnen nun nichts mehr schaden konnte. Daß die Reformatoren gegen Copernicus, der katholischerseits nur Aufmunterung und Anerkennung erhielt, sich alsbald despektierlich aussprachen und die protestantische Wissenschaft das copernicanische System bekämpfte und seinen Verteidiger Kepler verfolgte, ehe die katholische Kirche das Werk des Copernicus

auf den Index setzte, unterläßt H. Vaihinger beizufügen: die protestantischen Köpfe sind also wohl von den Gegnern so weit durchgeknetet worden, daß sie die neue Wahrheit und die neue Kalenderrechnung, welche sie so lange als Werk des Antichrists zurückwiesen, ertragen konnten. Indes ist Herr Vaihinger nicht so naiv optimistisch, wie Kaulbach 1868 in seinem Totentanz, daß er glaubte, auf solche Weise könnte dem Papsttum der Garaus gemacht werden. Auch wenn noch mehr Werke von Kant auf dem Index stehen sollten, so würde dies die Entente cordiale zwischen Berlin und Rom ebensowenig stören als der famose Canisiuserlaß. Doch sollte der Papst die Satyre Kaulbachs ernst genommen haben und sollte die berühmte Encyklika „Aeterni Patris“ v. 4. Aug. 1879 darauf die Antwort sein? Sollte der Rückgang auf den h. Thomas, den jene Encyklika inaugurierte, gegenübergestellt werden dem Rückgang auf den unheiligen Kant, welcher seit den sechziger Jahren nicht bloß in protestantischen, sondern auch gleichzeitig in katholischen Ländern sich vollzogen hat? Diese Vermutung habe neuerdings direkte Bestätigung erfahren, indem der Tübinger Prof. Dr. P. Schanz in der ersten Nummer der „Kultur“ 1899, 1. Okt. schreibe: „Der H. Vater hat in der Encyklika vom Jahre 1879 die Lösung der Rückkehr zu Thomas ausgegeben. Zurück zu Thomas zu Aristoteles wird dem Zurück zu Kant gegenübergestellt“. Nun konstatiert H. V. den „ungeheuren Erfolg“ dieser Encyklika und die „ungeahnte Höhe und Kraft“ der neuthomistischen Strömung, der sich nur wenige, und, wie Schell, ohne Erfolg entziehen können. Aber merkwürdigerweise mache sich in Frankreich eine starke antithomistische Strömung geltend, welche statt des Aquinaten den Königsberger Philosophen auf den Schild erhebe. Gegen dieselbe habe Leo XIII. in einer französisch abgefaßten Encyklika v. 8. Sept. 1899 Stellung genommen und, ohne Kant zu nennen, vor der fremden und protestantischen Philosophie gewarnt. Der die Philosophie betreffende Abschnitt wird aus den Annales de phil. chrét. 1899 Nov. abgedruckt, aber in der Anmerkung wird bemerkt, daß nachträglich der Text der ganzen Encyklika in der Civiltà cattolica S. XVII, V. VIII entdeckt worden sei. Ich kann

dem beifügen, daß die Encyklika auch im Archiv für katholisches Kirchenrecht 1900 S. 115 ff. abgedruckt worden ist. Da der Artikel von Paulsen: Kant der Philosoph des Protestantismus im gegnerischen Lager hinreichend Aufsehen und Beklemmung verursacht habe, obwohl schon Gutberlet (Katholik 1893. II, 142) Thomas den katholischen Philosophen, Kant den Philosophen des Protestantismus genannt habe, so haben die Kantstudien auf diesen sich neuerdings immer mehr zuspitzenden Gegensatz schon mehrfach ausdrücklich hingewiesen (I, 442. 479; II, 485; III, 320—333; IV, 1—31; V, 30—50) und dieselben halten es für zweckmäßig, immer wieder den Finger auf diesen Punkt zu legen; „die Gefahr, welche der unabhängigen Philosophie, die in Kant ihren Hauptführer erblickt, aus dem Wachstum des Thomismus droht, wird in weiteren Kreisen noch sehr unterschätzt". Wenn wir die souveraine Kritik des Kantianers Vaihinger über die „ultramontanen Stimmen über Kant" mit dieser Warnung vergleichen, so müssen auch wir entweder diese Gefahr unterschätzen oder die gefährdete unabhängige Philosophie für sehr wenig widerstandsfähig halten.

Die gefährlichen Arbeiten sind: eine Artikelserie in der Civiltà catt. 1898; ein Aufsatz von Gymnasialprofessor Dr. J. Straub über Kant und die natürliche Gotteserkenntnis im „Philosophischen Jahrbuch" 1899, ein Gymnasialprogramm von J. Heinrich: Kosmologischer Gottesbeweis und Kants Kritik der reinen Vernunft. Mainz 1898; „der sittliche Gottesbeweis" von Didio, Würzburg 1899; „Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage", von A. Lehmen S. J., Freiburg 1899; „der Kampf um die Seele" von C. Gutberlet, Mainz 1899; „Allgemeine Ästhetik" v. Gietmann und Störensen S. J., Freiburg 1899; „die geistigen Strömungen der Gegenwart" von Prof. Schanz in „die Kultur" 1899; R. von Nostiz-Rieneck S. J. gegen Paulsen in den „Stimmen aus Maria-Laach" 1899 H. 1. 3. 4. 6. 11.; V. Cathrein S. J. „die sittliche Autonomie" daselbst 1900 H. 2.

Es kann nicht meine Absicht sein, hier auf eine sachliche Dis-

kussion der Frage einzugehen. Ich muß mich auf ein paar Bemerkungen über die meiner beiläufigen Erwähnung des Kantianismus zuteil gewordenen Kritik beschränken. H. Vaihinger stößt sich besonders an dem Satz: „Das Resultat der wissenschaftlichen Forschung ist die Unmöglichkeit der Erkenntnis! Und dies nennt man eine Befreiung, eine Befreiung von Vorurteil und Aberglauben, in der That zugleich eine Befreiung von Glauben und Überlieferung, von Gott und Gewissen". Letzteres Wort unterstreicht er und zitiert Schillers Xenie vom ins Gewissenschieben; wenn man nichts Vernünftiges mehr zu erwidern wisse. Weiterhin werde dann der Pessimismus Kant in die Schuhe geschoben, ebenso der Voluntarismus. Ich hätte gedacht, der Redakteur der Kantstudien würde alsbald bemerkt haben, gegen wen der Abschnitt zielt, der mit den Worten eingeleitet wird: „Ein Kritiker aller Erkenntnis usw." Gemeint ist Schöler, Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis. Leipzig 1898. Dieser negiert, wie es gewöhnlich geschieht, die Kantischen Postulate und zieht die äußersten Konsequenzen aus dem „Kritizismus", die in einer allgemeinen Negation gipfeln, welche im Pessimismus die einzige Rettung findet! Angesichts eines solchen Resultats erlaube ich mir trotz Schiller und Vaihinger an das Gewissen zu erinnern! Übrigens ist ja die Frage: „War Kant Pessimist?" neuestens selbst in den Kantstudien verhandelt worden.

Was aber meine Bemerkung über den Einfluß Kants auf die neuere französische Apologetik betrifft, deren „Entgegenkommen" ich als ein taktisches Manoeuvre verrate, nicht als eine sachlich fundierte notwendige Überzeugung, so verweise ich auf meine Schrift: Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. Regensburg 1897, wo ich mich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit über diesen Gegenstand ausgesprochen habe, sodaß ich nicht zum Enfant terrible werden konnte. Seitdem ist in Frankreich die Kontroverse weiter verhandelt worden, Kant angegriffen und verteidigt worden. Daraus erklärt sich ja eben die obengenannte Encyklika. Wenn übrigens neuestens ein Referent in der Katholischen Schweizerischen Kirchen=

zeitung bemerkt, seit der Encyklika vom 8. Sept. 1899 sei der Streit in Frankreich verstummt, so hat er den weiteren Gang der Verhandlungen gar nicht verfolgt und gekannt. Ein Beweis hiefür ist die soeben erschienene Schrift: Les Infiltrations protestantes et le clergé français. Fontaine, S. J. Paris 1901.

Schanz.

Nachdem Prof. Dr. Künstle die bei „den Historikern und Archäologen als eine feststehende Thatsache" geltende Annahme, daß die Christen der alten Zeit sich gegen den Kriegsdienst ablehnend verhalten haben, als unrichtig nachgewiesen, beschreibt und erklärt er „zwei Dokumente zur **altchristlichen Militärseelsorge**" (Mainz 1900, Sonderabdruck aus dem „Katholik" Aug. 1900), nämlich einen Brief des Diakon Fulgentius Ferrandus von Carthago an den General Reginus (Migne P. l. 67, 928 ff.) und die epistula ad pergentes in bellum (Neues Archiv XV, 605 ff.), die nach seiner Ansicht im Anfang des 8. Jahrh. in Spanien geschrieben worden ist. Wenn auch die alte und mittelalterliche Kirche eine besondere Militärseelsorge nicht gekannt haben, so sind diese Dokumente immerhin kulturgeschichtlich und theologisch von Interesse.

So beliebt und weitverbreitet heutzutage die **lauretanische Litanei** ist, ebenso fehlten bisher fast alle Nachrichten über dieses Gebetsformular, so daß sich die kritiklosesten Behauptungen geltend machen konnten. Homiletische, asketische und andere Schriftsteller des ausgehenden 18. und namentlich des 19. Jahrhunderts haben diese Litanei immer älter und älter gemacht, bis sie schließlich die apostolische Zeit erreicht hatten. Hatte schon J. Sauren, der erstmals in wissenschaftlicher Weise die Geschichte unserer Litanei (Kempten 1895) zu erforschen suchte, das hohe Alter derselben nicht mehr aufrecht erhalten können, so hat nun Angelo de Santi S. J. zuerst in der „Civiltà Cattolica" (1896/7) und dann in einer mit vielen unedierten Dokumenten bereicherten Schrift (Le Litanie Lauretane, Rom 1897, deutsch von J. Nörpel, Paderborn 1900) den Nachweis geliefert, daß das 16. Jahrhundert die lauretanische Litanei größtenteils nicht gekannt hat. Ohne eine endgiltige Lösung der Frage über Ursprung und Geschichte der

lauret. Lit. geben zu wollen, kommt S. zu folgendem Resultat: 1. Gegenüber den kritiklosen Äußerungen des 19. Jahrh. sind „die bewährtesten Autoren“ des 18. und 17. Jahrh. „weit zurückhaltender gewesen in ihren Behauptungen“. 2. Im 16. Jahrh. stoßen wir auf ein „tiefes Schweigen der Schriftsteller“. Dieses negative Argument ist aber umso schwerwiegender, als in den Kontroversschriften jenes Säkulums, in denen die Allerheiligenlitanei bekämpft bezw. verteidigt wurde, der lauret. Lit. keinerlei Erwähnung geschieht, auch nicht bei Petrus Kanisius. 3. Die Silbertafel, auf der diese Litanei eingraphiert sein sollte, konnte nicht vor 1607 als Weihegeschenk nach Loreto gesandt worden sein. 4. Pius V. hat trotz der 6. Lektion des Breviers vom 24. Mai den Titel „Auxilium Christianorum“ nicht in die lauret. Lit. aufgenommen, wohl aber bei Reform des „Officium Marianum“ (1571) eine Marienlitanei unterdrückt. 5. Der älteste bisher nachgewiesene Druck der Lauretana stammt vom Jahre 1576. 6. Wohl finden sich „gegen Ende des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrh. manche Texte marianischer Litaneien“, aber keine von jenen, welche mit der Lauretana eine ausgesprochene Verwandtschaft haben, reicht über den Anfang des 16. Jahrh. zurück. Bekanntlich hat Sixtus V 1587 die gegenwärtige Form der lauret. Lit. approbiert und indulgenziert. A. Koch.

Erwiderung.

H. Dannecker beschuldigt mich S. 632 ff. des vor. Jahrg. des Plagiats; er wirft mir vor, in den §§ 2—14; 90—96 sowie in den systematischen Bemerkungen meiner syrischen Grammatik Nöldekes Werk so weitgehend benützt zu haben, daß ich es in der Vorrede hätte bemerken müssen. Er verschweigt, daß §§ 2—14 die Schriftlehre behandeln, die in allen Elementarbüchern wohl nicht anders als ungefähr gleichlautend dargestellt werden kann. Er verschweigt, daß ich in der Darstellung des Vokalausdrucks durch Berücksichtigung der Philippischen Theorie sehr wesentlich von Nöldeke abweiche. Er verschweigt, daß meine §§ 90—96 nichts bieten als Listen der Pronomina. Die einzige theoretische Äußer-

ung ändert sich § 92; dem entspricht nichts bei Nöldeke. Er verschweigt, daß meine syntaktischen Bemerkungen sich nur auf meine Chrestomathie beziehen, aus der alle Beispiele bis auf eins entnommen sind. Er verschweigt, daß ich in der Darstellung der Laut- und Formenlehre, von den Paradigmen abgesehen, infolge grundsätzlicher Unterschiede unseres sprachwissenschaftlichen Standpunkts von dem Werke meines verehrten Lehrers abweiche. Das haben alle sachlichen Rezensenten, namentlich Duval, Recueil 1897 p. 84, R. im Lit. Zentralblatt 1900 Nr. 31 hervorgehoben, von Schwally (Theol. Litbl. 1900 Nr. 6) hat es getadelt, indem er außer . . . . . lieber einen Auszug aus Nöldeke gesehen hätte, den ich nach Hr. D. geliefert hätte. Brockelmann.

Erklärung.

H. Dr. Br. giebt in obigem die Benützung Nöldekes zu; wie weit dieselbe gehe, möge folgende Gegenüberstellung illustrieren:

Nöldeke [2].	Brockelmann.
§ 16 B. Echte Collektivwörter, welche keine besondere Plurale bilden, sollen die ῎ erhalten, z. B. ʿāñā „Kleinvieh, aber baqrā „(Rinder) Heerde", weil davon ein Plural baqrē „Heerden" vorkommt.	§ 11 Anm. 1. Kollektiva, die keinen Plur. bilden, sollen Seyâmâ erhalten, wie âñâ „Kleinvieh, aber baqrâ „(Rinder-) Herde", weil davon der Plur. baqrê vorkommt.
§ 4 A (Es bezeichnet) ܘ im In- und Auslaut jedes kurze oder lange u, o: qūm, purqānā, neglōn (neglūn), tešboḥtā (tešbuḥtō) malkū, ō. Nur die sehr gebräuchlichen Wörter kol, kul „all, jeder" und meṭṭol, meṭṭul „wegen" werden in alter Zeit oft, in jüngerer stets ohne ܘ geschrieben.	§ 4 a (Man schreibt) mit ܘ im In- und Auslaut jedes u, û, ŏ, ô, z. B. purqânâ, qûm, malkû, tešbohtâ, neglôn, o. Nur die sehr gebräuchlichen Wörter kol, kul, „all, jeder" und meṭṭol, meṭṭul „wegen" werden in alter Zeit oft, in jüngerer stets ohne o (soll heißen ܘ) geschrieben.

Ist in betreff des letzteren Punktes nicht vielfach die Zeilenlänge

maßgebend gewesen? (Vgl. Holzhey, der neuentdeckte Codex Syrus Sin. S. 12 u. Göttsberger, Barhebräus und seine Scholien S. 108). Ob die Darstellung in der Schriftlehre sich so eng an einen Vorgänger anschließen müsse und sich nicht anders als ungefähr gleichlautend gestalten lasse, möchte ich dahingestellt sein lassen. Will H. Br. die Liste der Pronomina nicht gelten lassen, so will ich dafür andere Beispiele anführen. Die Nominalstammbildung § 127—161 ist mit allen Beispielen nach Nöldeke gegeben (§ 94—138), § 199 (איח) ist = N § 199, § 116 (Femininbildung) sind die Fälle, in denen die betr. Bildung vorkömmt, dieselben wie N. § 71, 1—4 (die Theorie Br.s ist eine andere). Weitere Beispiele stehen zur Verfügung. Daß die synt. Bemerkungen sich nur auf die Chrestomathie beziehen, ändert nichts an der Thatsache, daß sie nach N. gearbeitet sind. Daß die Beispiele den Texten der Chr. entnommen sind, bedaure ich übersehen zu haben; ich fand sie alle in N. und glaubte, sie haben wie die meisten andern bei Br. von dort ihren Weg in die Chr. gefunden. Die weitere Ausstellung anlangend, (ich verschweige, daß Br. in der Darstellung der Laut- und Formenlehre infolge grundsätzlicher Unterschiede der beiderseitigen sprachwissenschaftlichen Standpunkte von N. abweiche), bemerke ich in meiner Anzeige: „mit Interesse wird man besonders der sprachgeschichtlichen Abteilung der einzelnen Formen, wie sie hier jeweils geboten ist, folgen." Daraus dürfte hervorgehen, daß ich gerade für die Laut- und Formenlehre, wo es sich um solche Probleme handelt, dem Verf. seine Originalität wahren wollte. Die Bemerkung hätte wenig Sinn, wenn Br. hier nur N. ausschriebe bezw. einen Auszug aus N. böte, was ich nicht, wie mir H. Br. unterschiebt, allgemein, sondern, wie ich glaube, mit Recht von einzelnen Partien behauptet habe. Dannecker.

I.

Abhandlungen.

1.

Ararat in der Bibel.

Von Prof. Dr. S. Weber in Freiburg.

Der Name Ararat begegnet uns auf den ersten Blättern der hl. Schrift. Gen. 8, 4 erzählt der hebräische Text: „Und im siebenten Monat am siebenundzwanzigsten Tage des Monats ruhte die Arche auf den Bergen von Ararat." Isaias 37, 38 schreibt: „Und es begab sich, da er (Sennacherib) anbetete im Tempel den Nesroch seinen Gott, erschlugen ihn Adramelech und Sarasar, seine Söhne, mit dem Schwerte und entflohen in das Land Ararat." 4. Könige 19, 37 enthält im hebräischen Texte dieselbe Nachricht mit diesem Namen. Er kehrt wieder bei Jeremias 51, 27: „Richtet ein Panier auf im Lande; blaset die Posaune unter den Heiden, weihet gegen Babylon die Völker; rufet wider sie die Königreiche von Ararat[1]), Menni und Ascenez!" Endlich finden wir ihn im griechischen Texte des Tobias 1, 21, wo von den Mördern des Sennacherib geschrieben ist: ἔφυγον εἰς τὰ ὄρη Ἀραρὰθ. Was bedeutet dieser Name? Ist er in der Genesis die Bezeich-

1) Mam' l' coth Ararat.

nung eines Berges? Können wir ihn kurzerhand durch einen Begriff der modernen oder doch der altchristlichen Geographie wiedergeben? Eignet ihm an allen Orten seines Vorkommens dieselbe Bedeutung?

Diese Fragen sind von der biblischen Exegese vielfach zum Gegenstande der Untersuchung gemacht worden. Die folgende Erörterung möchte den Versuch machen, Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten in den vorliegenden Auslegungen richtig zu stellen.

1. Etymologie und Geschichte sind die Erkenntnisquellen für die Bedeutung eines Namens. In unserem Falle ist es jedoch noch nicht möglich, aus der ersteren zu schöpfen. Moses von Ch.[1]) leitete den Namen von Ara, dem Namen des sechsten Nachfolgers Haiks her. Es wäre also seine Bedeutung unter Voraussetzung der Zusammensetzung mit art[2]) = praedium, ager campus Land des Ara[3]). Scholz[4]) glaubte in Ararat (Ajrarat) vielleicht ârjararta erkennen und es mit „heiliges Land" übersetzen zu dürfen. Die Erklärung Gosches aus aryvarta „Sammelplatz der Arier" ist für die Beantwortung unserer Frage ohne Bedeutung.[5]) Hummelauer[6]) hinwieder bemerkt nach dem Vorgange Schraders: Ararat est idem atque Urardu seu Urtu textuum cuneiformium . . . signifi-

---

1) Gesch. der Arm. I, 11. I, 15. I, 16.

2) Murad Friedrich, Ararat und Masis, Studien zur arm. Altertumskunde und Literatur. Heidelberg 1901. V. dieser Abhandlung erhielt von diesen Studien Kenntnis als erstere verflossenen Sommer bereits niedergeschrieben war. Es konnte aber vor Drucklegung derselben Murads wertvolle Schrift noch nachträglich benützt werden.

3) Vrgl. Miskgian, Manuale lexicon armeno latinum Romae 1878 S. 38.

4) Commentar zu Jeremias. Würzburg 1880. s. V. 51, 27.

5) Murad, a. a. O. S. 22.

6) Comm. in Genes. Paris 1895. p. 269. Schrader Keilinschriften und Geschichtsf. S. 30.

cat illud secundum etymum regionem montanam. Nach Spiegel[1]) bezeichnete Ararat (aus hara und haraiti = hara — haraithyâo) das die ganze Welt umgebende Göttergebirge des eranischen Mythus. Sowohl wer Ararat als Ländername, wie wer es als Bergesname deutet, fände somit eine etymologische Zufluchtsstätte, wenn nicht die Grundlage dieser Etymologien, die Bestimmung der Stammsprache unsicher wäre. Die Umstände, welche das erste Vorkommen des Namens begleiten, geben der Annahme Raum, daß wir in ihm kein assyrisches Wort zu finden haben, wenn er auch im Munde der Assyrer eine Umgestaltung erfahren haben kann. Denn in den ältesten Berichten, in welchen die Assyrer von der Gegend handeln, wo wir nachmals den Namen Ararat antreffen, erscheint derselbe noch nicht, sondern das Land wird schlechthin Nairi genannt. Und es ist beachtenswert, daß das armenische Airarat das hebräische Ararat und das griechische Ἀλαρόδιοι Formen sind, die wohl ohne assyrische oder babylonische Vermittlung in den jeweiligen Sprachschatz übergegangen sind, so daß eine nichtassyrische oder nichtbabylonische Sprache als dessen Stamm vorausgesetzt werden darf. Die Ursprünglichkeit der jetzigen Textesform des 1. Buches Moses vorausgesetzt ist das hebräische Ararat auch früher bezeugt, als das assyrische Urartu. Murad hebt hervor, daß die Stelle in der Pentateuchkritik auch dem Jahvisten zugeschrieben[2]) wird. Die dieser Urkunde zugewiesenen Stücke gelten neuestens als die ältesten der Genesis.[3]) Gegen die Voraussetzung des arischen Ursprunges faßt Vigouroux[4]) die Kritik in die Worte zusammen Jl n'y a aucune raison pour faire de l'Ararat un vocable

1) Spiegel Eran. Altertumsk. I. S. 482.
2) Murad a. a. O. S. 1.
3) Hoberg, die Genesis S. XXXII.
4) Dictionaire S. V.

aryen, car le prétendu terme Airyaratha est fabriqué de toutes pièces. Speziell gegen Spiegel hat sich de Lagarde und ihm folgend Murad[1]) ausgesprochen welch, letzterer auch die Erklärung Gosches als mißlungen betrachtet. Daran ist jedenfalls richtig, daß der Name Urartu = Ararat bereits Jahrhunderte vor der jetzt meistenteils angenommenen Zeit der Einwanderung der indogermanischen Armenier für das sobenannte Gebiet nachweisbar ist. Ob die im Sinne Kretschmers und Jensens anzunehmenden „vorarmenischen" Bewohner Ararats eine arische Sprache gesprochen haben oder nicht, diese Frage harrt noch ihrer Lösung. Jensen[2]) hat den Nachweis versucht, daß die Sprache des uns erhaltenen, um 1400 oder früher geschriebenen Briefes eines Ägypterkönigs an einen von Arzauia (?), welche vielleicht die von Arzauia (vielleicht die vom Gebiete von Karkemis) war, ferner die von Mitanni, einem Staat in Nordsyrien, ferner die Sprache der Präarmenier d. h. der vorindogermanischen Bewohner Armeniens, ferner die einer Bevölkerung östlich von Assyrien zu einer Sprachfamilie gehören. Sandalgian[3]) verspricht den Nachweis, daß die Sprache der Waninschriften indoeuropäisch sei. Auch dann bleibt, da der Name Ararat die auswärtige Bezeichnung des Reiches der Chalder ist, die Möglichkeit bestehen, daß er aus einer nichtarischen Sprache stammt, und seine Heimat vielleicht in einer andern Sprache jener Gegenden, einem der uralaltaischen Gruppe oder der iberischen Sprache verwandten Idiom zu suchen ist[4]).

---

1) Murad, a. a. O. S. 22. de Lagarde arm Stud. S. 11.

2) Hittiter und Armenier S. 202 und ZDMG. Bd. 48 S. 434 ff.

3) L'Idiome des inscriptions cuneiformes urartiques Rome 1898. vgl. dazu Dashian, Ein Versuch der Sprachbestimmung der wanischen Keilinschriften. Hantess. Ams. 1899 S. 16 ff.

4) Vergl. Dashian l. c. Lehmann, das vorarm. Reich von Wan. Deutsch. Rundschau LXXXIII, 3; Hübschmann arm. Gram. I, 405.

Wir müssen uns auf den Weg der geschichtlichen Erforschung begeben. Auch hier scheinen wir einen Augenblick vor die Entscheidung gestellt, ob wir in Ararat ursprünglich einen Ländernamen oder einen Bergenamen suchen sollen, wie letzteres gemäß der alexandrinischen Übersetzung von Gen. 8, 4 nach älteren und neueren Vorgängern neulich noch Schöpfer that[1]).

Die geschichtliche Geographie Armeniens, deren Daten in erster Linie in Frage zu ziehen scheinen, möchte von jenen, welche Ararat als Bergnamen gedeutet haben, als Zeuge für ihre Ansicht aufgerufen werden. Faustus von Byzanz[2]) erzählt nämlich vom Versuche des hl. Jakob von Nisibis zur Arche Noes emporzubringen und nennt dabei den Archenberg Sararat.

Emin[3]) belehrt uns, daß diese Lesart einem Fehler des Copisten zuzuschreiben sei, da dieser Ausdruck nur hier sich finde; im Original habe vermutlich Ararat gestanden. Damit wäre durch das vielleicht älteste, auf uns gekommene Produkt altarmenischer Litteratur der Name Ararat als Bergname bezeugt. Und wer mit diesem Berichte des Faustus die auch von Kiepert[4]) mitgeteilte und soeben von Murad[5]), der den Namen Baris aus Bardsr, dem Beinamen des Masis gewinnen will, vertretene Vermutung verbindet, daß der Baris des Nikolaus von Damaskus,[6]) der nach diesem die rettende Zuflucht der der Sündflut Entronnenen war, der Masis der Ar-

1) Gesch. des A. T. S. 50.

2) Gesch. der Armenier III, 20. Venedig 1889 S. 22 und 24. vgl. über diesen Sprachgebrauch Murad a. a. O. S. 2 ff.

3) Langlois Collection des historiens anc et mod de l'Armenie. I. 218.

4) Lehrbuch der alten Geographie, Berlin 1878. S. 75.

5) Murad a. a. O. S. 49, welcher allerdings Spiegels Folgerung widerspricht.

6) Josefus Fl. Antiq. I, 3. 6. (95) Niese Bd. I. p. 20.

menier sei, kann mit Spiegel—Sayce u. a. die Meinung aufkommen lassen, daß zur Zeit des Faustus der Masis bereits den Namen Ararat getragen habe, und daß möglicherweise dieser Name dem Berge seit älterer Zeit anhaftete[1]). Wenn Belck den von Salmanassar II. gebrauchten Bergnamen Abduri mit Recht auf den heutigen Masis bezieht, wäre damit aber eine Grenze für jene gezogen, welche unsern biblischen Namen als ursprünglichen Bergnamen des Masis deuten wollen[2]). Diese Folgerungen aus der Stelle des Faustus gehen auch ihrerseits zu weit. Kaschuni[3]) erkennt im Gegensatz zu Langlois in Sararat ein zusammengesetztes Wortgebilde, dessen Bestandteile Sar (Berg) und Ararat sind. Dabei ist das Appelativum Berg (i learn) ursprünglich wegzudenken. Murad[4]) macht darauf aufmerksam, daß der Ausdruck auch durch falsche Worttrennung entstehen konnte, indem i learns Araratajals i learn Sararataj zerlegt wurde.

In beiden Fällen würde uns Faustus nicht weiter führen, als die Stelle der Genesis, deren Angabe er übernommen zu haben scheint. Vollends zwingt der begründete Verdacht[5]), daß die Stelle unecht ist, sich der Schlüsse auf die die Bedeutung des Namens in älterer Zeit zu enthalten.

So sicher es ist, daß Gen. 8, 4 ein Gebirge angeben will, nichts berechtigt uns deshalb an dieser Stelle den Namen Ararat etwa analog. 2 Kön. 1, 21 für einen Bergesnamen zu halten, dafür melden sich Führer, uns auf anderem Wege sicher zum Endziel zu geleiten.

---

1) Spiegel, Erân. Berlin 1863 S. 287. vergl. Murad, a. a. O. S. 3.

2) Belck. Verhandl. der Berl. Ges. für Anthropologie 1893 S. 71.

3) Geogr. Beschreibung des a. u. n. Armeniens (neuarm). S. 10.

4) Murad a. a. O. S. 84, jedoch scheint diese Erklärung auf den Ausdruck bei Faustus S. 24. nicht anwendbar.

5) a. a. O. S. 76—84.

Haben nicht auch die Armenier eine Erinnerung an die Flut bewahrt, welche nach der Bibel ihr Land bedeckte?

Abeghian[1]) schweigt über diesen Punkt, außer daß er den Mythus über die Geburt der K'aik' und Yaverzaharsunk' mitteilt, der sich aber offenbar an den biblischen Flutbericht anlehnt. Dagegen findet Alishan[2]) in manchen Volksfesten Erinnerungen an die Flut. Mit Nachdruck vertritt Murad[3]) das Dasein einer einheimischen Flutsage bei den Armeniern, wenn ihm auch nur ein armenisches Zeugnis aus Moses von Choren dafür zu Gebote steht. Dieser giebt nämlich in seiner Geschichte Armeniens I, 6 unter anderem andeutungsweise den Inhalt von alten aus mündlichen Überlieferungen geschöpften Erzählungen wieder, in denen von der Sintflut, von Xisuthros und seiner Fahrt nach Armenien, von seiner Landung daselbst, sowie von den Gegenden die Rede ist, wo er und seine Söhne sich niedergelassen haben. Zum Schlusse wird hinzugefügt: „„Aber noch häufiger thun dieser Dinge Erwägung die Alten von den Abkömmlingen Arams in den Spielen der Leier, sowie in den Liedern der Feste und Tänze"". Elbert[4]) erinnert außerdem an Moses von Choren I, 9, wo allerdings nicht so sehr von der Flut als von der Vernichtung des Turmbaus der Riesen, durch einen von Gott gesandten Wind die Rede ist. Außer in dieser Quelle findet Murad[5]) im Berichte des Nikolaus von Damaskus, den Josefus Fl.[6]) aufbewahrt hat, eine von dem biblischen Berichte abweichende Gestalt der Sintflutsage, für welche nach dessen Worte hohe Wahrscheinlichkeit

1) Der arm. Volksglaube, Leipzig 1899. S. 104.

2) Der alte Glaube, oder die heid. Rel. d. Armen. (neuarm.) S. 55 ff. S. 307.

3) a. a. O. S. 42 ff.

4) Natur und Offenbarung 1900 S. 539.

5) a. a. O. S. 47.

6) Antiq. a. a. O. vgl. Index S. 59.

besteht, daß sie in Armenien entstanden ist, der Gegend, wohin dieselbe den Rettungsberg und den Schauplatz der Flut selbst verlegt[1]). Dieser Bericht lautet:

Ἔστιν ὑπὲρ τὴν Μινυάδα μεγὰ ὄρος κατὰ τὴν Ἀρμενίαν, Βάρις λεγόμενον, εἰς ὃ πολλοὺς συμφυγόντας ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ λόγος ἔχει περισωθῆναι καί τινα ἐπὶ λάρνακος ὀχούμενον ἐπὶ τὴν ἀκρώρειαν ὀκεῖλα, καὶ τὰ λείψανα τῶν ξύλων ἐπὶ πολὺ σωθῆναι. γένοιτο δ᾽ ἂν οὗτος, ὅντινα καὶ Μωϋσῆς ἀνέγραψεν ὁ Ιουδαίων νομοθέτης.

Die Bedeutung dieser Flutberichte ist darin zu sehen, daß sie schon in alter Zeit den Berg Masis als das Apobaterium erscheinen lassen. Denn wenn der „Baris" des Nikolaus v. D. in seinem Namen an den „bardsr Masis" der Armenier gemahnt, so fordert die Ortsbestimmung in Armenien oberhalb der Landschaft Minyas keinen andern Berg als den Masis den höchsten Gipfel des vom Damascener angedeuteten Landes, das Airarat ist. Dazu kommt, daß der Masis für die Armenier, überhaupt der verehrungswürdige heilige Masis, der große, der hohe Berg war, um den ein reicher Mythenkranz sich wand[2]).

Überdies schreibt Josefus[3]) an einer andern Stelle, daß das Apobaterium in Armenien sei und daß der Ort desselben von den Armeniern nach dieser Begebenheit benannt werde. Sollen wir nicht an Nachidschewan denken, wo nach der armenischen Überlieferung Noe zuerst sich niedergelassen? Es ist

---

1) Diese Auffassung scheint auch der Ausführung von Schanz: Theol. Q. 1895. S. 33 die Universalität der Sündflut zu Grund zu liegen.

2) Murad a. a. O. S. 49 ff. Alischan, der Glaube S. 56f. teilt eine Strophe mit, die auf die Landung der Arche auf den Masis bezogen wird: Die Arche sagt: „Gogur nimm mich auf!" Dieser Berg am Wansee antwortet: „Geh auf den Masis, er ist höher als ich".

3) Jüd. Altert. I, 90 ff. I, 3. 5. Niese I, 19.

klar, was diese Sagen über das Gebirge von Ararat aussagen können. Aber es ist ebenso wenig von vorneherein erlaubt, aus ihr den biblischen Text zu erklären und Bedeutung und Lage von Ararat durch sie als bestimmt zu erachten.

Ist die Gestalt der Überlieferung die ursprüngliche, oder hat die Bevölkerung des Landes, haben die Namen der Örtlichkeiten gewechselt, hat dadurch der Bericht Änderungen erfahren und ist er im Verlauf der Zeit auf andere Örtlichkeiten übertragen worden? Das sind Fragen und Möglichkeiten, welche gebieten, die Anerkennung der Auslegung des biblischen Berichts im Sinne der armenischen Überlieferung hinauszuschieben, bis weitere Zeugen verhört sind, welche uns auch über den Kern der Überlieferung ein Urteil verstatten.

Zunächst treten die andern biblischen Stellen mit diesem Namen in den Gesichtskreis des Betrachtenden.

Auch sie begünstigen keinesfalls die Unterstellung eines Bergnamens in der Genesis, sondern stimmen zunächst mit der Auslegung der „einheimischen" Überlieferung einigermaßen überein. Denn Isaias 37, 38 nennt Ararat ein Land; die Königsbücher thun das Gleiche, Jeremias spricht vom Königreiche Ararat, und, als sollte uns auch die biblische Brücke nicht fehlen, welche die Genesis mit den späteren Büchern verbindet, schreibt Tobias inhaltlich parallel mit Isaias und den Königsbüchern, sprachlich parallel mit der Genesis: *ἔφυγον εἰς τὰ ὄρη Ἀραράθ*. Die Bibel selbst deutet an vier Stellen den Namen einheitlich und läßt für das erste Vorkommen dieselbe Bedeutung vermuten.

Darauf gestützt erklärt die Exegese „Ararat ist im A. T. Ländername"[1]). Wo aber liegt das so benannte Land? Erst

1) Hoberg, Die Genesis. Freiburg 1899. S. 85. Kiepert, a. a. O. S. 76. Streck, das Gebiet der heutigen Landschaften Ar=

die Beantwortung dieser Frage giebt der angegebenen Erklärung den vollen Wert. Indem wir uns mit ihr befassen, werden wir erkennen, daß dieser Name selbst seine Geschichte hat und daß, wenn er auch generell betrachtet seine Bedeutung bewahrt hat, das Gebiet, das mit ihm bezeichnet wurde, nicht zu allen Zeiten dasselbe geblieben ist.

2. Einige Anhaltspunkte zur Bestimmung der Lage des Landes Ararat sind in den biblischen Stellen seines Vorkommens selbst enthalten.

Ararat muß nach Isaias und den Parallelen sowie nach Jeremias ein von Assyrien (bez. Babylonien) unabhängiges politisches Gebiet gewesen sein und in der Nachbarschaft dieses Reiches gesucht werden.

Unter diesen Voraussetzungen ist die Flucht der assyrischen Vater- und Königsmörder nach Ararat wohl begreiflich und der prophetischen Drohung ein fester Anhaltspunkt gegeben.

Über die Lage des Gebietes dürfte Genesis und Tobias eine ungefähre Orientierung schaffen. Das Gebirgsland ist im Norden oder Nordwesten von Assyrien zu suchen.

Mehr sagt uns die heilige Schrift im Urtexte nicht. Jeremias nennt zwar mit Ararat zusammen noch die Königreiche Minni und Askenez. Als Wegweiser nach Ararat ist diese Angabe an sich nicht zu gebrauchen. Noch bleibt die Bemerkung Bocharts zu Recht bestehen: Ascenaz quid sit valde incertum[1]). Minni kommt nur hier in der hl. Schrift vor und will durch Ararat erst bestimmt werden, nicht umgekehrt.

Deutlicher reden die Bibelübersetzungen. Im griechischen und lateinischen Texte finden wir, obwohl nicht ausschließlich, Ararat mit Armenien wiedergegeben. In syrischer Über-

menien, Kurdistan und Westpersien nach den babyl.-assyr. Keilinschriften ZA. 1899 S. 119.

1) Hoberg, a. a. O. S. 101.

tragung treffen wir desgleichen diesen Namen für das hebräische Ararat[1]). Auch Josefus Flavius giebt einen Berg in Armenien als den Ort an, wo die Arche ruhte[2]), und die assyrischen Königsmörder fliehen bei ihm nach Armenien. Eusebius vertritt die gleiche Exegese[3]).

Diese mit der Übersetzung gegebene uralte Erklärung ist gewiß ein im höchsten Maße schätzenswerter Aufschluß über die Bedeutung des Namens Ararat. Das letzte Wort in der Frage ist sie nicht. Denn so wie wir bei der älteren armenischen Geographie[4]) Aufschluß über Umfang und Grenzen Armeniens suchen, begegnet uns allerdings der Name Ararat oder Airarat in diesem Lande aber als Name einer Provinz Großarmeniens, und eines Gaues innerhalb dieser, während die angeführten Quellen ihn schlechtweg mit Armenien gleichsetzen.

Zur Zeit der Bekehrung Armeniens zum Christentum trug, wie der hl. Hieronymus im Kommentar zu Isaias anmerkt, das fruchtbare ebene Gefilde am mittleren Laufe des Araxes diesen Namen: Ararat regio in Armenia campestris, per quam Araxes fluit[5]). Das stimmt ganz genau mit der Angabe der einheimischen alten Schriftsteller. Bei Faustus[6]) ist Ararat eine Provinz Armeniens und gehört zu den Gebieten, welche unmittelbar der Jurisdiktion des ersten Bischofs der Armenier unterstanden[7]). In Ararat liegt die Feste Aghdskh im Gebirge von Aragats, nördlich von Etschmiadsin,

1) Middeldorf, codex syriaco hexaplaris. S. 120 vgl. S. 51.

2) Antiquitat. I, 3, 5. (90) Niese Bd. I. p. 19.

3) Migne 24 S. 353. vergl. 21. S. 699.

4) Vergl. Soukry la Geogr de Moise de Covrè, Venise 1881, S. 29 und 39 ff.

5) M. 24. S. 389 zu Is. 37, 36.

6) a. a. O. S. 260. 266.

7) a. a. O. IV. 14 S. 117, vergl. Langlois a. a. O. I. S. 250.

ebenso Artewan, die Schatzkammer der armenischen Könige[1]). Nach Agathangelus liegen in dieser Provinz die Städte Wagharschapat, Artaschat[2]); Koriun kennt Ararat mit der als Norkhaghakh bezeichneten Stadt Wagharschapat[3]). Auch Koghb, die Heimat des bischöflichen Apologeten Eznik liegt in ihr[4]).

Lazar von Pharp spricht an verschiedenen Stellen seiner Geschichte Armeniens von der Provinz Airarat und von der Ebene Airarat, deren Lage übereinstimmend mit den genannten Quellen durch mannigfache Angabe einzelner Ortsnamen[5]) näher bezeichnet wird. Elische kennt einen Bischof von Ararat, ebenso die Provinz Ararat, in ihr den Flecken Aratz[6]). Moses v. Ch. zählt in seiner Geographie 16 Gaue von Ararat auf[7]). Ohne Zweifel bestand also ein politischer und geographischer Zusammenhang zwischen Armenien und Ararat. Ist nun dadurch die Übersetzung des letzteren Wortes durch das erstere gerechtfertigt? Die armenische Geschichte und Geographie schien auch die Möglichkeit zu bieten, diese Schwierigkeit zu beseitigen. Da ein ethnologisches Land Ararat mit (den) andern Landesteilen Armeniens verknüpft, legt sich die Annahme nahe, daß Ararat sowohl die Provinz als auch wenigstens für

1) a. a. O. IV. 25 S. 148 und V, 6 S. 208.

2) Geschichte (der Bekehrung Armeniens) Venedig 1862. S. 103. 122. 594. 602. 612. 626. 651.

3) Erzählung vom Leben und Tod des hl. Mesrop. Venedig 1894. S. 20. 23.

4) Vergl. Schmid, des Eznik von K., Wider die Secten. Wien 1900, wo S. 6 im Anschluß an Vetter und im Gegensatz zu Koriun Koghb in die Provinz Taik verlegt wird. Die zu Ritters Erdkunde von Kiepert bearbeitete Karte von Armenien und Kurdistan verzeichnet etwas südlich vom Zusammenfluß des Aras und des Arpatschai einen Ort „Kulpi" in Ararat.

5) Venedig 1891. S. 22. 28. 31. 316. 488.

6) Ges. Werke. Venedig 1859. S. 22. 61. 139.

7) Soukry a. a. O. S. 33. 45.

das Ausland synekdochisch das ganze Reich bezeichnen dürfte ähnlich Allemagne — Deutschland. Die armenische Geschichte, bez. was als solche vorlag, unterstützte diese Annahme. Schon bei Agathangelus erscheint Wagharschapat in Ararat als königliche Residenz[1]). Korium erzählt dasselbe[2]).

Lazar von Ph. nennt Ararat das Haupt Armeniens[3]). Sie ist das angestammte Gebiet des königlichen Hauses der Arsaciden. Sebeos[4]) kennt diese Landschaft. Auch Moses v. Ch.[5]) nennt sie das Wohngebiet der Könige, die königliche Erblande. Ja er weiß ausdrücklich zu berichten, daß von Ararat aus das armenische Reich seinen Ausgang genommen hat. Vom König Ara hat das Gebiet seinen Namen erhalten[6]). Dazu kommt, daß jene eine Stelle bei Faustus und bei Moses von Ch.[7]) Ararat auch als armenische Bezeichnung für das ganze Land zu enthalten scheint. Eine archäologische Spur dieser Ausdehnung des ursprünglichen Provinznamens auf ganz Armenien wäre in diesem Zusammenhang noch im Namen und Sitz der Alarodier zu finden, womit Herodot[8]) einen Volksstamm im nördlichen Armenien bezeichnet und worin man mit Grund den Namen der Urartäer oder Araratäer erkennen will. Auf dieser Grundlage hielt sich die Exegese für berechtigt, den Namen Ararat in der Bibel für den alten Namen von Armenien zu erklären, welcher teils nur eine Provinz des Reiches benannt habe, welcher aber auch das größere Länder-

---

1) a. a. O. S. 655.
2) a. a. O.
3) a. a. O. S. 31 f.
4) Langlois collection des hist. anciens et moderns de l'Armenie I, S. 196 und ed. Patkanian, Moskau 1879. S. 2.
5) Gesch. Arm. III, 22 III, 28 II, 22.
6) a. a. O. I, 11 u. I, 15. 16.
7) Faustus a. a. O. III, 10. Moses. Ch. Gesch. Arm. I, 22.
8) III, 94. VI, 79.

gebiet des ganzen Reiches von Armenien bezeichnete. In der engeren Bedeutung begriff man das Wort bei Jeremias 51, 27. Für den Namen des ganzen Landes hielt man es bei Is. 37, 38, so daß im Parallelbericht der Königsbücher die Vulgata terra Armeniorum übersetzen konnte[1]), wie es der griechische Text schon bei Isaias thut und wie auch der Codex syro-hexaplaris verzeichnet. Bedeutsam erschien besonders noch der assyrische Sprachgebrauch, welcher mit Urtu (Urartu) zuerst das nordöstliche und dann das ganze Armenien benannte[2]). Das Resultat, welches mit den angeführten Beobachtungen für erwiesen galt, ist also die Doppelbedeutung des biblischen Wortes „Ararat" als Bezeichnung für das ganze Land Armenien und eine einzelne Provinz desselben, für welche man, ohne die Grenzen genauer bestimmen zu wollen, das nachmalige Ararat oder Airarat ansah, eine Doppelbedeutung, die schon bei Hieronymus[3]) angenommen wird.

Alsbald getraute sich die biblische Geographie noch einen Schritt weiter zu gehen. Nachdem Ararat als eine Provinz[4]) des größeren Reiches erkannt war, schien es auch möglich, über die Einteilung seines Gebietes Genaueres zu erfahren. Sollte nicht der Umstand, daß alte Übersetzer der Bibel bei Jeremias den Namen Ararat beibehalten, dagegen ihn im Buche der Könige und in der Genesis mit Armenien wiedergeben, zeigen, daß sie schon Ararat für Provinz- und Reichsnamen hielten und bei Jeremias die Nennung von Provinzen als vorliegend erachten? Sollten nicht die mit Ararat in der Bibel zusammengenannten Namen die andern Gebietsteile,

---

1) Kaulen im Kirchenlex. I 1226.

2) a. a. O. nach Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 555.

3) Vgl. M. 24. S. 389.

4) Himpel in Theol. Quartalschr. 55 S. 348.

wenigstens die hervorragenderen bezeichnen? In archäologischen und etymologischen Beobachtungen fand man die Bestätigung dieser Vermutung und die Rechtfertigung der Übertragung armenischer Länderbenennung auf die Bibel.

Minni und Askhenaz werden mit Ararat zusammen genannt. Schegg schreibt in seiner Archäologie[1]): „Unter den Völkern, die Jeremias zum Kampfe gegen Babylon aufruft, wird neben Ararat und Minni Aschkhenaz genannt. Da die Provinz Ararat am mittleren Araxes lag, der Armenien von Westen nach Osten durchschneidet und mit dem Kyrus (Kur) ins kaspische Meer mündet, Minni die armenische Landschaft Minyas am obersten Lauf des östlichen Euphrat ist: muß es zur Zeit des Jeremias in dieser Umgebung eine Landschaft Aschkenaz gegeben haben, so daß alle drei zusammen einen Teil des südlichen Armeniens bildeten". Die Vermutung, daß Aschkenaz einen Teil (des südlichen) Armeniens gebildet, begründet er mit dem Vorkommen des armenischen Eigennamens Asken und damit, daß az eine armenische Endung ist.

Auch Minni wußte man den armenischen Landschaften einzugliedern. Armenische Gentilicien und Städtenamen enthalten die Stammsilbe Man, so Manawazi, Manaskerd, in Turuberan, wie schon St. Martin[2]) bemerkte. Man könnte vielleicht auch versucht sein, auch auf Manatschir, Mananaghi, Mandakuni hinzuweisen. In ihr verberge sich das alte Minni.

Im Namen Armenien selbst fand man den Namen Minni oder Man als etymologischen Bestandteil. Während Streck[3]) die semitische Herleitung (Bocharts) aus Harminia, Gebirgland von Minni[4]) als etymologische Spielerei bezeichnet, hat

1) Freiburg 1887 S. 358.
2) Bei Kaschuni a. a. O. S. 3.
3) Z.A. 1899 S. 145.
4) Kaschuni a. a. O. S. 3.

noch Murad[1]) sie für höchst wahrscheinlich erklärt. Das Wort har kommt im Aramäischen nur sehr selten vor, so daß die Etymologie aus semitischer Quelle als zweifelhaft zu bezeichnen ist (Justi). Allein darf nicht das baktrische hara (oder haraiti) eingesetzt werden, welches in manchen Eigennamen thatsächlich vorkommt, und die Bedeutung Berg, Gebirge hat? Die ursprüngliche Bedeutung Armina oder Arminiya ist dann Gebirgsland der Minnäer und weist auf einen Zusammenhang zwischen Minni und Armenien, zwischen Minni und Ararat.

Noch schärfer thut dies die folgende Etymologie, welche ernster Beachtung[2]) gewürdigt worden ist. Sie läßt den Namen Armenien aus Minni und Ararat zusammengerinnen; das hat natürlich die geschichtliche Verbindung beider Länder zu einer Einheit zur Voraussetzung.

Die Gleichung Minni—Armenien liegt auch der syrischen Version des A. T. und dem Targum zu Grunde, welche Jeremias 51, 27 Minni durch Armenien wiedergeben.

Gestützt auf die Ähnlichkeit der Namen Man und Wan suchte man das alte Man im Bezirke des armenischen Wangebietes[3]). So konnte Allioli kurzerhand Ararat, Minni und Askenaz armenische Provinzen nennen, Graf[4]) diese Gebiete als drei Königreiche im armenischen Gebirge ansehen. Ries[5]) sieht in Minni einen armenischen Volksstamm in Waspurakan. Knabenbauer[6]) hält, gestützt auf Lenormant, Jeremias 51, 27 für einen Aufruf an die reges et gentes Armeniae. Ararat und Minni bilden Groß- oder Ostarmenien, Askenaz Westar-

1) Murad. a. a. O. S. 18.

2) Kirchenlexikon I Sp. 1226.

3) Belck, das Land der Mannäer Verhandl. der Berl. G. für Anthropol. 1894 S. 480.

4) Der Prophet Jeremias Leipzig 1862 s. V. 51, 27.

5) Bibelatlas, Namensverzeichnis s. v.

6) Comm. in Jerem.

menien. Hummelauer[1]) begnügt sich für Askenaz mit einem credideris Asiam minorem aut Armeniam incoluisse, bestimmt hält er Minni mit Ararat für armenisches Gebiet. —

Am Ende unserer Wanderung, beim Rückblick auf die angeführten Resultate, können wir uns das Geständnis nicht ersparen, daß wir mit diesen Erklärungen es mit nichts weniger als sicheren Ergebnissen biblischer Geographie zu thun haben.

Bei diesen Erklärungsversuchen sind die geographisch-politischen Verhältnisse Armeniens in der christlichen Zeit bez. der Arsacidenherrschaft als gleichartig mit denen betrachtet worden, welche in den Tagen der heiligen Schriftsteller in jenen Gegenden vorlagen. Mit welchem Rechte? Will man sich hiefür auf Moses von Choren und Faustus berufen, so entsteht die neue Frage, mit welchem Fuge sie diese Voraussetzung machten. Moses' Geschichte Armeniens verrät I, 22 beim Gebrauch dieser Bezeichnung nur allzu deutlich, daß er selbst von der hl. Schrift abhängig ist. Auch nachdem die Kritik über Alter und Quellen dieses Geschichtschreibers Untersuchung gehalten und die alte Auffassung zurückgewiesen hat, bleibt sein Werk zum Teile eine Sammlung uralter, wertvoller Überlieferungen[2]). Aber sie bedürfen der Sichtung, der Klärung, der Entkleidung von der Akkommodation an die späteren Verhältnisse und dann werden sie für die obige Gleichung des biblischen Ararat mit Armenien der späteren Geographie nicht mehr zeugen. Das gilt auch für den Versuch, bei Moses ein Zeugnis dafür zu finden, daß der Provinzname Ararat zugleich Armenien bezeichnete. Sofern die Herren von Ararat die Königskrone über Armenien trugen, war allerdings Armenien das Gebiet der Herrschaft Ararats. Außer in solcher

1) Comm. in Genes. S. 313.

2) Belck, Verhandlungen der Berl. Ges. für Anthrop. 1895 S. 606.

Umschreibung ist jedoch Ararat nie eigentlicher Name des Gesamtlandes. Diese selber aber ist in Anlehnung an die Bibel entstanden zu denken. Gleiches gilt von dem Sprachgebrauch des Faustus in der Erzählung vom hl. Jakob von Nisibis. Auch dort ist nicht ein eigentlicher Landesname, sondern eine Umschreibung angewendet, wenn es heißt: „Er pilgerte zum armenischen Gebirge, zum Berge Sararat im Gebiete des araratäischen Machtbezirkes"[1]).

Selbst wenn aber thatsächlich zur Zeit der arsacidischen Könige in Armenien der Name der Provinz Ararat, die das königliche Besitztum war, auf ganz Armenien wieder ausgedehnt worden wäre, so wäre damit noch nicht der Schatten eines Beweises dafür erbracht, daß auch das alte in der hl. Schrift genannte Land oder Reich Ararat eine gleichnamige Provinz besessen habe, Provinz- und Reichsname zugleich war.

Umsonst ist es, sich hiefür auf die Zugehörigkeit von Askenaz und Minni zu Armenien zu berufen. Daß Askenaz der Name eines armenischen Volkes oder Gaues sei, entbehrt des Beweises. In der älteren haikanischen Litteratur kommt dieser Name bei Koriun[2]) und in der Genealogie[3]) Gregors des Erleuchters vor. Man darf aber annehmen, daß an beiden Orten die Angabe aus der hl. Schrift (Gen. 10, 3) und der damaligen Exegese geschöpft ist; eine Beziehung auf Jeremias 51, 27 findet sich bei Moses v. Ch. I, 22, die aber wohl gleicher Quelle entstammt. Oder sollte sie vielleicht bei den Ersteren, wie es scheinen möchte, das parthische Geschlecht der

---

1) a. a. O. III, 10 S. 22 vgl. Langlois I S. 218.

2) s. Koriun, Leben und Tod Mesrops. Venedig 1894 S. 7. vgl. auch Joh. Kath. Gesch. Armeniens Moskau 1853 S. 10.

3) Sopherk Haigagankh VII. S. 31, s. Langlois a. a. O. S. 25. vgl. Moses v. Ch. I, 22. Ueber den Verfasser dieser Genealogie s. das hier Hauptkatalog d. Handschr. der Wiener Mechith.Bibl. S. 179 (801 f.).

Arsaciden, des Königshauses und des Stammes Gregors bezeichnen?

Seltsam ist es immerhin, daß die Armenier sich im Anschluß an die hl. Schrift die Askenaz nennen sollen, während doch Ezechiel[1]) 27, 14; 38, 6 und 1. Chron. 1. 3 die Armenier als Söhne des Thogorma gelten und auch bei Faustus und Agathangelus so heißen. Aber bei den späteren Historikern liegt das klärlich vor. Denn waren die Armenier Söhne des Thogorma im biblischen Sinne des Namens — derselbe möchte auch die Erinnerung an Tilgarimmu im späteren Melitene und die Beziehung der Armenier an jene Bevölkerung bewahren dürfen, wird aber von den armenischen Historikern Johannes Kath., Wardan, Moses v. Ch. thatsächlich auf den biblischen Thogorma bezogen — dann können sie nicht zugleich als die Söhne von Askenaz gelten, weil dieser nach 1 Moses 10, 3 der Bruder des Thogorma war. Dürften wir in dem Namen eine Erinnerung an die älteren Bewohner Phrygiens, die Askanier sehen, wie es die unten zu erwähnende Ansicht von den Ursitzen und vorgeschichtlichen Wanderung der Armenier nahe legt, so fände die armenische Volksbezeichnung eine Erklärung und auch die Beziehung derselben auf den Askenaz der Genesis 10, 3 würde verständlich, ohne daß das Reich Askenaz Jeremias 51, 27 mit Armenien gleichgesetzt wird. Denn wir haben in der Völkertafel zunächst keine nachmosaischen Völker zu suchen[2]). Hätte unter den armenischen Stämmen das Volk der Askenaz des Jeremias gestanden, so würde unter den aus alter Zeit erhaltenen Länder- und Stammesnamen, den Taikh, Sber. Ararat, Moscher Chalder auch der Name des hervorragenden Stammes, zumal wenn ihm die Bedeutung des vom Propheten so auszeichnend

1) Vgl. Xenophon Anab. IV, 5, 35.
2) Hoberg, die Genesis S. 98.

genannten zukommt, uns in der späteren Geschichte und Geographie Armeniens häufiger begegnen müssen. Daß dies nicht geschieht, spricht gegen die Zugehörigkeit von Askenaz zum armenischen Volke und zum Reiche Ararat. Was sagt, fragen wir endlich, von dieser die Bibel. Wie von einem Königreiche Ararat, so spricht sie von einem Königreiche Minni und Askenaz. Also sind diese drei nicht zu einen sondern zu trennen; der nächste Weg, der zur Kenntnis von Askenaz führt, geht nicht durch Ararat—Armenien, sondern vor dasselbe hinaus. Das gleiche gilt von Minni.

Auf den von der Stammsilbe Man gebildeten Gentilicien und Städtenamen läßt sich eine Vermutung über die Lage von Minni aufbauen, nicht mehr. Der Name „Armenien" könnte etwa zur Not aus einem Zusammenfluß von Ararat und Minni entstanden gedacht werden, wenn die Verschmelzung Ararats und Minnis zu Armenien erwiesen ist, sonst aber nicht. Als Beweis dafür kann er nicht verwendet werden. Die Herleitung aus Harminiya wäre bei einem auswärtigen Volke entstanden zu denken und läßt auf die geographischen Verhältnisse im Einzelnen keine treffenden Schlüsse zu. Seinen Bestandteilen nach bezeichnet er nur das Gebirgsland der Minnäer, ohne dessen Umfang und politische Beziehungen anzugeben. Ebenso schließen historische Gründe die Gleichung Wan und Man = Minni aus. Denn Wan gehörte, wie wir sehen werden, zu Ararat, neben welchem Man = Minni bestand. Die Übersetzung Minnis mit Armenien bei den Syrern und im Targum ist wiederum kein geschichtliches Zeugnis, sondern ein Versuch Minni zu deuten, der so viel beweist als die erst zu prüfenden Gründe, auf denen er fußt. Überschaut man die verschiedenen namhaft gemachten Punkte, so stehen sie, weit entfernt, einander zu stützen und zu einem einheitlichen Ergebnisse zu führen, zu einander im Widerspruch. Wer Armenien

gleich Minni setzt, kann es nicht mehr mit Ararat bezeichnen, wer es, vermeintlich dem Namen entsprechend, aus Ararat und Minni gewinnen will, muß Askenaz von ihm ausschließen und damit das Prinzip preisgeben, auf welchem er fußt. Wer Askenaz einbezieht, der muß die Begründungen der vorgedachten Ansichten ablehnen. Wer Ararat zugleich für einen Provinz- und Landesnamen hält, muß die syrische und targumische Übertragung als falsch zurückweisen.

3. Als sicher kann nach all dem nur gelten, daß wir Ararat in Armenien zu suchen haben und daß Askenaz bei Jeremias und Minni ihm und Assyrien benachbart waren. Denn Schrader [1]) hat nicht ohne Grund bemerkt, es scheine eine Absurdität zu sein, dem Propheten zuzutrauen, daß er gegen Babel sollte ein abgelegen wohnendes Völklein auf- und herbeigerufen haben. Der Wechsel der Namen aber und der auffällige Umstand, daß zwei der mit Ararat zusammengenannten Reiche und Völker fast spurlos verschwunden sind, das alles dürfte als ein deutliches Zeichen anzusehen sein, daß in der Zeit nach Jeremias das politische Bild und die Völkerkarte von Armenien durch große Umwälzungen eine weitgehende Umgestaltung erfahren habe.

Alles andere bleibt Vermutung und Konstruktion, bis die Geschichte den Schleier der Vergangenheit von jenen Völkern hinwegzieht und uns einen Blick in die Verhältnisse zu thun gestattet, die einst Isaias und Jeremias Gegenwart waren oder prophetisch gegenwärtig geschaute Zukunft.

Diesen Schleier der Vergangenheit hat die archäologische Forschung nunmehr auch schon etwas gelüftet. Ihr folgend gewinnen wir die äußeren Argumente, welche zeigen, wie berechtigt die aus innern Gründen angestellte Kritik der genannten Erklärungen war, wir kommen aber auch wenigstens bis

1) Keilinschriften und Geschichtsforschung. Gießen 1878. S. 160.

zu gewissem Grade, zur historischen Erkenntnis der in der Bibel an den herausgehobenen Stellen berührten geographischen und politischen Verhältnisse. Es ist die Erforschung der altarmenischen bezw. „vorarmenischen" Inschriften und der Keilschrifttexte, welche mit ihrem Licht das Dunkel verscheucht, in welches die Jahrhunderte den biblischen Namen Ararat gehüllt haben.

Nachdem bereits Schrader aus ihnen die Geographie des assyrischen Reiches[1]) dargestellt und in dem Werke Keilinschriften und Geschichtsforschung auch die Kenntnis der geographischen Verhältnisse Vorderasiens glücklich gefördert hatte, unternahm es in neuester Zeit M. Streck[2]), aus den keilinschriftlichen Dokumenten von Babylon und Assyrien das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien in das Licht des geographischen Wissens einzurücken.

Zugleich glückte es dem wissenschaftlichen Eifer, auch den Sinn der in dem Gebiete, welches die assyrischen Quellen Urartu-Ararat nennen, vorhandenen Keilinschriften zu enträtseln. Lange hat es allerdings gedauert, bis auch hier gesagt werden konnte, daß die Steine reden. Und noch ist das Reden vielfältig erst ein Stammeln. Denn schon 1828 hatte Schultz[3]), der auf Betreiben St. Martins nach Armenien entsandt worden war, noch ehe die litterarischen Schätze von Ninive bekannt und die persischen Inschriften gelesen worden waren, vierzig Keilinschriften kopiert, bis er den Nachstellungen eines Kurdenhäuptlings erliegend, die wertvollen Funde mit dem Leben bezahlte. Sie wurden im Journal Asiatique veröffentlicht[4]).

1) Zur Geographie des assyr. Reiches. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1890.

2) Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften. Z. A. 1898 f.

3) Lehmann, das vorarmenische Reich von Wan Deutsche Rundschau 1894. LXXXIII. 3. 4) JR 1828 II S. 161 ff.

Gyard und Sayce waren so glücklich, den ersten Schlüssel zur Lesung der uralten Dokumente zu finden. Die Erfolge verstärkten das Interesse an denselben und man gab sich mit Opfermut der weiteren Erforschung der Reste dieser antiken Historiographie hin[1]). Müller—Simonis und Hyvernat unterzogen sich der ebenso mühevollen als gefährlichen Forschungsreise. Vom Glücke war insbesondere die Thätigkeit Belcks begünstigt, welcher seine durch mehrjährige Arbeit als Chemiker in den Siemens'schen Bergwerken in Armenien erworbene Vertrautheit mit Land und Leuten benützte, um in opfervollem Forschungswerke der Wissenschaft neue Quellen keilschriftlicher Litteratur zu erschließen. Es gelang ihm nicht nur das Material bedeutend zu vermehren, sondern auch für die Entzifferung neue und treffliche Gesichtspunkte geltend zu machen, indem er die Feststellung der Situation einer vorarmenischen Keilinschrift als verläßliche Führerin zur Entzifferung erwies.

Diese Forschungsarbeit hat für die Erklärung des biblischen Namen Ararat bedeutsame Aufschlüsse ergeben, welche sowohl das Verhältnis Ararats zu Armenien, als auch zu Minni klarstellen. Über Askenaz allerdings ist das Dunkel noch nicht gelichtet. Man hat die Askenaz in Bithynien in der askanischen Landschaft gesucht[2]). Den Widerspruch Schraders gegen diese Bestimmung haben wir oben vernommen. Andere suchen es an den Küsten des schwarzen und kaspischen Meeres. Das chaldäische Targum setzt für Askenaz Adiabene[3]). Dürfen wir die Askenaz mit den in den Keilinschriften genannten Iskuzäer oder Aschkuza gleichsetzen, welche von Assarhaddon als Verbündete von Mannaa[4]) genannt werden? Das entspräche

1) Vgl. in Hantess amsoreah. den Artikel Dashians 1899. S. 16 ff.
2) Schröder, Keilinschriften und Geschichtsf. S. 160.
3) Loch und Reischl zu Jeremias 51, 27.
4) Murad a. a. O. S. 16.

wohl wie dieser politischen Verbindung so der Stellung, die Jeremias dem Volke anweist. Ihre Sitze befänden sich dann außerhalb Armeniens. Denn die Iskuzäer zählen zu den Assyrien öfters bedrohenden nordöstlichen Feinden, zu denen die Sapardäer, die Gimmiräer und die Madai gehören[1]). Winkler[2]) versetzt diese Aschkuza am weitesten östlich von Assyrien. Nach Sayce fiel ihr Land in das heutige Ardilan in Westpersien[3]). Ihr König Bartatua, der Protothyes des Herodot wurde durch Verschwägerung an das assyrische Königshaus gefesselt. Waren die Aschkuza und die Askenaz das gleiche Volk, dann würde Jeremias 51, 27 mit der Nennung der drei Reiche den Feind Babylons im Norden dargestellt und die volle Schwere der Gefahr betont haben, indem er im äußersten Nordwesten von Assyrien Ararat, im äußersten Nordosten Askenaz, in der Mitte die Minni oder Mannai nennt, drei Mächte, deren Gewicht das von Babylon überwundene Assyrien schwer genug gefühlt hatte und deren Freundschaft ihm sehr wertvoll erschienen war. Askenaz läge außerhalb des nachmaligen Armeniens.

Und die Minni waren recht wohl geeignet, das mittlere Hauptreich der Feinde im Norden darzustellen. Es ist Man nach Ausweis der Keilinschriftforschung nicht ein Teil Ararats, sondern das östliche, oder südöstliche Nachbarreich desselben. Überblicken wir kurz seine Geschichte und Lage.

Nach Hommel[4]) wäre gemäß der hier allein richtigen grie-

1) Streck a. a. O. ZA. XIV, 1899. S. 137.

2) Der alte Orient. I, 1. Die Völker Vorderasiens S. 29.

3) Murad a. a. O. S. 17. Im Falle die Selbstbezeichnung der Armenier als Askenaz national ist und mit dem Namen der Askanier im nachmaligen Phrygien zusammenhängt, die Iskuzäer bei Jeremias aber im gleichen Sinne Askenaz genannt werden, wären die späteren Armenier und die Iskuzäer als stammverwandt zu betrachten, aber von Ararat politisch und geographisch zu unterscheiden.

4) Geschichte des alten Morgenlandes S. 101.

chischen Übersetzung der dritte Freund Jobs Sophar ein König der Minnäer gewesen. Streck[1]) bemerkt über das Alter des Reiches: Es ist unsicher, ob in Menua bei Gudea B. Col. VI., 4 unser Mannai-Minni oder irgend ein anderes Land oder Gebirge vorliegt. Im bejahenden Falle wäre damit seine Existenz bis ins dritte Jahrtausend hinaufgerückt. In den Inschriften stoßen wir unter Salmanassar II 859—824 zum ersten Male auf die Mannäer.

Belck[2]) berechnet aus der Zeit des Verschwindens anderer Staatengebilde, die zuvor auf dem Boden Mans standen, daß die Mannäer in das Gebiet, in welchem die assyrischen Inschriften sie kennen, zwischen 857/56, wo zum letzten Male die alten Reiche erwähnt werden und 830, wo das Reich Man zum ersten Male genannt wird, eingebrochen sind. Damit stimmten auch die vorarmenischen, bzw. chaldischen Inschriften. Denn in den ältesten Berichten, welche die Chalderkönige von Kriegszügen gegen die Mannäer hinterlassen haben, wird niemals mehr der älteren Reiche, von Zamua oder Kiruri, Erwähnung gethan. Es ist hier zu erinnern, daß Hommel[3]) bereits Assurnaßirpel erobernd nach Mannai vordringen läßt, das gilt wohl nur vom geographischen Gebiet, nicht vom politischen Reiche.

Der Einbruch der Mannäer in ihr Gebiet scheint von Osten her erfolgt zu sein. Er endigte mit der Besetzung der Landschaften um das Süd-, Südost- und Südwestufer des Urmiasees. Taschtepe dürfte ungefähr der Mittelpunkt desselben gewesen sein. Die Grenzbestimmung Belcks[4])

---

1) Streck a. a. O. S. 145.

2) Das Reich der Mannäer. Verhandlungen der Berl. Ges. für Anthropol 1894. S. 484.

3) a. a. O. S. 482.

4) a. a. O. 1899 S. 142, wo auch die im Wesentlichen übereinstimmenden Begrenzungen der Assyriologen angegeben sind.

verlegt Man oder Minni (Mannai) außerhalb der ethnographischen und großenteils auch der politischen Grenzen des nachmaligen Armeniens.

Etwas anders zieht Streck [1]) die Grenzen um dieses Reich, so daß einzelne Teile desselben dem späteren Armenien angegliedert gewesen wären, nicht aber das ganze.

Er setzt Man südöstlich vom Wansee und westlich vom Urmiasee an in der Weise, daß Hubuskia südlich, Kirzan östlich, Urartu nördlich angrenzte. Es würden die heutigen Landschaften Sattakh, Koschab und Baschkala und noch nördlichere Gegenden bedeckt haben. „Östlich schloß sich an das eigentliche Man der Bezirk Zirkirtu an . . . und westlich Andia d. h. die Araxesebene von Choi und Marand". Streck vermutet, auch ein Distrikt am Wansee war mannäisches Gebiet [2]).

Diese Bestimmung der Lage Mans erwiese sein Gebiet allerdings als eine Landschaft, deren größter Teil dem nachmaligen Armenien eingegliedert ist. Von Ararat aber ist das Reich von Man durchaus geschieden und auch zum späteren Armenien gehört es nicht als einheitliche Provinz, sondern unter ganz veränderten (ethnographischen und) politischen Verhältnissen. Selbst sein Name ist verschwunden. Es ist eine armenische Provinz ebenso gut als das Reich der Philister eine türkische ist.

Die Geschichte dieses Reiches führt uns blutige Kämpfe vor Augen. Während Ararat, von Eroberungsgelüsten getrieben, aus dem Nordwesten über das Nachbarreich herfiel, faßte von Osten Assur den kühnen Eindringling, der es gewagt hatte, das Gebiet mehrerer Vasallenstaaten von Ninive sich anzueignen mit grimmem Kampfesmut.

1) Gesch. des alten Morgenlandes S. 114.

2) Streck a. a. O. 1899. S. 139.

Gegen Ararat vermochte das Mannäerreich seine Selbständigkeit zu behaupten. Nie kommt in den bekannten chaldischen Inschriften der Name der mannäischen Hauptstadt Izirtu oder Zirtu vor. Ein Beweis, daß Ararat sie nie eroberte [1]). Erst die Notlage Mans infolge der Angriffe der Assyrer führte dasselbe und erst nach Ermordung des Sargon treuen Aza und nach Einsetzung eines araratfreundlichen Königs Bagdatti, dem Ullusuma folgte, zum Anschluß an das Reich im Westen.

Schon Salmanassar II 859—825 hatte von den Mannäern die Leistung eines Tributes erzwungen, der auch unter Samsirhamman II [824—812] wieder geleistet wurde. Am häufigsten verzeichnen die Inschriften Sargons 722—705 die Mannäer. In dieser Zeit war es, daß Man sich dem Bunde der Nordmächte unter Leitung Ararats gegen Assyrien anschloß. Es gewann keinen Vorteil.

Die Berichte über das Verhältnis Assyriens zu Man in dieser Zeit erzählen, daß Bagdatti von Sargon geschunden und Ullusunu sich unterwerfen mußte und daß ein Statthalter, d. h. wohl ein assyrischer Vasallen-König von Man, Dajukki von Sargon deportiert wurde, die ersterem von Ararat entrissenen Gebietsteile durch das auch gegen Ararat siegreiche Assyrien wieder Man einverleibt und das alte Abhängigkeitsverhältnis wieder hergestellt wurde [2]).

Zur Zeit des Assurbanipal (667—627) war Asheri König von Man. Dieser suchte wieder seine Selbständigkeit zu behaupten, ja er strebte sogar im Osten und Süden seine Herrschaft auszubreiten und vermochte auch gewisse einst zu Assyrien gehörige Städte zu erobern, wie aus assyrischen Berichten hervorgeht [3]). Assurbanipal unternahm gegen ihn seinen vierten

1) Belck, a. a. O.

2) Streck a. a. O. 1899 S. 135 f. Hommel a. a. O. S. 133.

3) Schrader a. a. O. S. 212.

Feldzug. Asheri mußte fliehen. Seine Unterthanen erhoben sich gegen ihn, er verlor sein Leben. Sein Sohn Ualli gelangte zum Königtum, aber er mußte sich Assyrien wieder unterwerfen und eine Erhöhung des Tributes sich gefallen lassen.

„Über die späteren Schicksale des Reiches der Mannäer wissen wir vorderhand nichts“ [1]). Man darf mit Grund annehmen, daß das kühne Volk, welches, obwohl nicht immer glücklich, im beständigen Kampf um seine Freiheit mit Assyrien lag, neu erstarkte, als dieses, gegen Ende seiner Dauer geschwächt, der Unterwerfung durch Babylon entgegenging, so daß Jeremias in ihm einen Staat erblicken konnte, der auch Babylon zu bedrohen und zu gefährden berufen war.

„Durch das Vordringen der indogermanischen Horden gegen Ende des siebten Jahrhunderts ist vielleicht Man vernichtet worden“ [2]).

Nach Jensen [3]) ist zufolge der Inschrift von Bulgarmaden der Urheber derselben, der Syennesis Herrscher nicht nur von Kilikien im Westen, sondern auch bestimmt von Melitene im Norden, von dem Gebiet von Karkemis im Osten, vielleicht auch von M a n u a in Nordsyrien. Diese Inschrift stammt aus der Zeit des Wiederaufblühens der hattischen Macht nach dem Sturze Assyriens. Kyaxares brachte die verschiedenen Meder- und Mannäerstaaten unter seine Botmäßigkeit [4]).

Diese wenigen Nachrichten zeigen, daß Man bezw. das Reich der Mannäer oder Minni nicht als Gebietsteil oder eine Provinz Ararats angesehen werden kann. Höchstens stand es vorübergehend in mehr oder weniger erzwungenen Bundesverhältnis zu Ararat, bewahrte aber ihm gegenüber seine Selbständigkeit.

---

1) Belck a. a. O.

2) Belck a. a. O.

3) Hittiter und Armenier, Straßburg 1898 S. 193.

4) Hommel a. a. O. S. 156.

Dagegen befand es sich wiederholt und lange im Abhängigkeitsverhältnis zu Assyrien. Wie es geographisch nach Belcks Begrenzung der Hauptsache nach der Strecks teilweise (?) vom späteren Armenien zu scheiden ist, so ist es politisch nicht mit dem Reiche Ararat in der Bibel zur staatlichen Einheit zu verschmelzen. Das gilt vom Beginn seines historisch nachweisbaren Bestandes bis zur Zeit, wo auch von Ararat das Wort gilt: Dederunt regnum suum aliis et gloriam suam alienigenae genti. (Ekkli 49, 7).

Eine Geschichte reich an Ruhm ist die Geschichte Ararats, welcher wir uns nunmehr zuwenden, um nach versuchter Klarstellung des Verhältnisses von Askenaz und Minni zu Armenien und Ararat, das Verhältnis des letztgenannten Reiches zu Armenien darzulegen.

In den Gegenden, wohin Isaias, Tobias (und Jeremias) weisen, und welche die Bibelübersetzungen zum Teil als armenische Landschaften kennzeichnen, bestand nach den assyrischen Keilinschriften das Reich Urartu. Um 930 kommt in der Monolithinschrift des Assurbanipal zum ersten Male sein Name vor, um durch die folgenden Jahrhunderte fast nicht mehr aus den assyrischen Annalen zu verschwinden. In älterer Zeit, so noch unter Tiglat Pilesar I 1125—1105 trägt die Landschaft, auf welcher dieses Reich gelegen war, noch nicht diesen Namen. Sie wird noch kurz weg zu Nairi einbegriffen, dem Landesnamen des ganzen südwestarmenischen Gebietes von Hubuskia oder Nimme bis Dajaennie. Der Wansee galt als oberes, der Urmiasee als unteres Meer des Landes Nairi [1]).

Zu denselben Zeitgrenzen hinauf führen auch die einheimischen Inschriften den Erforscher der vorarmenischen Ge-

1) Streck a. a. O. XIII. 1898 S. 67.

schichte und verkünden ihm von der Ausbreitung des Reiches unter kraftvollen Herrschern und seinen Kämpfen mit Assur. Von Sarduri dem Zeitgenossen Samsirhamans IV 824—812 stammen die ersten Inschriften, zuerst in assyrischer Keilschrift und in semitischem Assyrisch, während Sarduris Nachfolger ihre eigene Mundart auch schon als Schriftsprache gebrauchen. Die einheimischen Inschriften nennen das von den Assyrern Urartu genannte Reich Biaina. Daneben kommt für Land und Volk auch der Name Chaldia und Chalder in denselben vor [1]). Chaldia oder Chaldis hieß auch der Hauptgott des Volkes.

Beiderlei Quellen gestatten uns mit der Kenntnisnahme von den geschichtlichen Schicksalen des Staatengebildes auch eine ziemlich genaue Bestimmung seiner Grenzen.

Über dem Beginn des Reiches allerdings herrscht Dunkel. Schrader [2]) verlegt die ursprünglichen Wohnsitze der Urartäer in die Gegend am mittleren Araxes. Von dort aus wäre das Volk nach Westen vorgerückt, an den Ufern des Wansees angelangt und hätte daselbst einen Staat begründet, als dessen erster urkundlich belegbarer König Lutipris erscheint. Belck [3]), welcher den Beginn des Reiches in dieselbe Zeit zurück verlegt, findet die Ursitze seiner Bürger in dem Gebiete zwischen dem Choturdagh und dem Wansee. Aus der Gleichheit des Namens des urartäischen Königs Arame (um 850?) mit dem Namen eines Fürsten einer der nordsyrischen Hattilandschaften und aus dem Umstande, daß in Urartu auch der Kult des Mitanni, des Hauptgottes von Kummuch geübt wurde, schloß man, daß die zur Zeit Arames in

1) Streck a. a. O. XIV. 1899 S. 121. Lehmann, das vorarmenische Reich v. Wan. Deutsche Rundschau. 1894. LXXXI S. 402 f.

2) Schrader, zur Geogr. des assyr. R. a. a. O. S. 333.

3) Belck, das Reich der Chalder. Verh. der Berl. Ges. für Anthr. 1894. S. 486.

Urartu dominierende Bevölkerung mit der Tesubbevölkerung Nordsyriens zusammengebracht werden müsse, und daß mit Sarduri I 830? eine neue Dynastie zur Herrschaft und eine neue Gruppe der alten Tesulbevölkerung zum Übergewicht gelangte (welche den Grund zur nachmaligen Größe Ararats legte). Nach Streck reichen zu einer soweitgehenden Kombination weder die Angaben der assyrischen Inschriften noch jene der einheimischen aus [1]). Die ethnographische Stellung der Chalder ist noch nicht bekannt. Ihre Sprache soll der georgischen nahestehen, überhaupt mit der uralaltaischen Sprachgruppe verwandt sein [2]). Hübschmann [3]) bemerkt zu dieser Frage: der kaukasische Charakter des Chaldischen ist bis jetzt nicht erwiesen, trotz Tomaschek, Belck und Lehmann.

Mit dem Aufsteigen der urartäischen Macht aus der Dämmerung ihrer Morgenzeit wächst aber die Klarheit der geschichtlichen Bezeugung zu immer hellerem Lichte.

„Seit ihrem Auftreten in den Inschriften [4]) sehen wir die Urartäer allmählig nach Westen und Süden vordringen und zu einem einheitlichen, gewaltigen Staate erstarken, welches dem assyrischen Reiche der gefährlichste Rivale wurde. Assurnaßirpal gibt die Ausdehnung Urartus bis zum Subnat hin an. Im Nordwesten grenzt Dajaenni, sowie das südlich davon gelegene Gebiet von Suhme und Enzi an. Von Palu ab bildete etwa der Arzania die Scheidelinie, weiter östlich trennt das Gebirge Nal die urartäische Ebene Taron von den südlich davon sich ausdehnenden Landschaften Kirrhu und

1) a. a. O. 1899 S. 124.

2) Lehmann, Deutsche Rundschau a. a. O.

3) Arm. Gramm. I, S. 405 f. Dazu J. Sandalgian, l'idiome des inscriptions cuneiformes urartiques. Rome 1898.

4) Streck a. a. O. 1899 S. 126.

Ulluba. Der Wansee gehörte jedenfalls ganz und gar schon zu Urartu". Östlich vom See aber behaupten unabhängige Staaten noch ihre Sonderexistenz.

Es litt das kraftvolle Volk, dessen Nachkommen noch bei Xenophon durch kriegerische Tapferkeit ausgezeichnet sind[1]), nicht in diesen Grenzen des Reiches. Wie Assur seinem Gott in ruhelosem Eroberungskampfe die Welt zu unterwerfen suchte, so brannte in den Urartäern, den Chaldikindern, der Wunsch, die Grenzen, innerhalb derer ihr Gott Chaldis Anbetung genoß, immer weiter hinauszuschieben. Besonders die einheimischen Inschriften geben Kunde vom so geförderten Wachstum des Staates. Menuas, der Begründer von Wan, das erst nach dem Zusammenstoß mit Assur entstand[2]), Ispuinis Sohn, Enkel Sarduris I, der Zeitgenosse des Ramanirari III von Assyrien 811—783 dringt im Süden und Westen bis nach Malatya und Dajaenni vor. Im Norden und Osten gewann er den südlichen Teil der Araxesebene bis gegen Eriwan und Gebiete südwestlich vom Südufer des Urmiasees. Argistis I 780—760 und Sarduri II 760—730 entrissen den Assyren die Nairiländer vom Tigris bis zum Urmiasee. Der letztere erreichte auf seinen Kriegszügen Kilicien. Im Norden gewann Argistis I die nördliche Araxesebene. Alles wurde aufgeboten dieses fruchtbare Gefilde, das ehemalige Reich des Etius, dauernd zu behaupten; Festungen wurden angelegt; noch zeugen die Mauern von Armavir von der Energie der urartäischen Könige[3]).

1) Anabasis IV, 3, 4.

2) Deutsche Rundschau a. a. O. S. 406.

3) Belck, Verhandlung. 1894. S. 479. Über Nairi s. Streck Z A. XIII 1898. S. 57 ff. Dem Nairi der assyr. Inschriften entspricht das Naras der Waninschriften, das wie namentlich die Inschrift von Kelischin zeigt an Biaina-Urartu verschieden ist. Spätere assyr. Könige rechnen einen Teil des Nairischen Gebietes einfach zu Urartu. Doch wurde der

Aus den Nachrichten über die Kriegszüge der Urartäer erhellt, daß sie zur Zeit ihrer größten Machtentfaltung nahezu das ganze, nachmals als Armenien bezeichnete Gebiet in die Grenzen ihres Reiches einbezogen hatten. Ja sie waren über die Marken desselben teilweise hinausgedrungen[1]).

Jedoch die Chalder vermochten nicht dauernd den ganzen Umfang der eroberten Gebiete zu beherrschen. Die Abhängigkeit der entfernteren Nachbarstaaten blieb eine mehr oder weniger lose. Die Eroberungen des Menuas mußte Argistis schon wieder mit dem Schwerte gewinnen. Die höchste Blüte des Wanreiches unter Sarduri war nur von kurzer Dauer, so sehr es auch gilt, daß Urartu zwei Jahrhunderte hindurch seine Größe als mächtiger Staat zu behaupten wußte.

Je gewaltiger es sich auszubreiten suchte, je kühner es in die Machtsphäre Assurs eingriff, desto entschiedener mußte auch der Rückschlag eintreten, indem die Herrscher von Ninive den nordwestlichen Nachbar die eiserne Hand fühlen ließen.

Lange schienen seine Schläge am starken Schild des Bergvolkes wirkungslos abzuprallen. Salmanassar II begann unter Arame den Kampf mit dem Reiche von Wan und besiegte diesen

Name Nairi für den von Urartu unabhängigen Teil noch längere Zeit beibehalten. Unter Assurnaßirpal und Salmanassar II wird Urartu noch zu Nairi gerechnet. Doch ist unter letzteren ohne Zweifel die genaue geographische Scheidung von Urartu und Nairi erkennbar.

1) Die unter dem Namen des Moses v. Ch. bekannte Geographie zählt zu Großarmenien: Hocharmenien, das vierte Armenien, Aghdsnikh, Turuberan, Mogkh, Kurdenland, Persarmenien Waspurakan, Siunikh, Ardsach, Phaitakaran, Udi, Gugarkh, Taikh und Ararat; s. Soukry Geogr. de M d c. S. 29 u. 39. Agathangelus (S. 628) bezeichnet als Wirkungsfeld Gregors d. E. und Herrschaftsgebiet des Trdat, das Gebiet, das von Satagha zum Land der Chalder, bis Gugharsch, bis an die Grenzen der Massageten bis ans kaspische Gebiet und nach Phaitakaran, von Amida bis Nisibis und die Grenzen Syriens bis zum Gebiet der Kurden und der Meder, bis Mahkhertan und Aderpatagan sich erstreckt.

am Gebirge Abduri (Masis?). Samsirhamman IV (824—812) hatte mit Ispuini gekämpft und bei diesem Zuge 11 Festungen und 200 Städte erobert. Salmanassar III (783—773) unternahm nicht weniger als sechs Feldzüge gegen Urartu. Aber das Reich bewahrte seine Kraft. Erst mit den Zügen Tiglatpilesar III (743—727) gelang die erstrebte Schwächung des wanischen Staates. Der siegreiche Heereszug 735 dieses Königs nach Urartu ist zu den größten Kriegsthaten der assyrischen Machthaber zu zählen. Bis ins Herz des feindlichen Reiches drang er vor und schlug vor den Thoren von Turuspa die urartäische Kriegsmacht. Die Folge war, daß eine Anzahl Städte von Enzi und Urartu zum assyrischen Reiche geschlagen wurden. Vor allem fielen die kürzlich eroberten Nairiländer im nachmaligen südlichen Armenien wieder an Assyrien zurück. Auch jetzt erholte Urartu sich noch einmal. Da wußte Sargon 722—705 mit wuchtigen Schlägen es dauernd zu knicken. Belck verzeichnet das Forschungsergebnis, daß es Assyrien niemals gelungen ist Urartu völlig nieder zu werfen. Doch ging es aus den letzten Kämpfen so tief geschwächt hervor, das es fortan eine Macht zweiten Ranges blieb und Assyrien nicht mehr gefährlich werden konnte.

Unter Senacherib (705—681) standen sich beide Reiche noch feindlich gegenüber, und Assarhaddon (681—668) stand mit einem Heere auf dem Boden von Biaina oder Ararat, als die Ermordung seines Vaters ihn auf den Thron berief. Nunmehr pflückte Assur die Frucht seiner Kriegszüge. Der gefürchtete Rivale, der so lange allen aufständischen Gebieten im Westen Assurs Rückhalt geboten hatte, um zuletzt dessen Grenzen selbst erobernd zu überschreiten, wurde zum Bundesgenossen.

Unter Assurbanipal (668—647?) pflegen Rusa und Sardur

von Urartu freundschaftliche Verhandlungen mit den Herrschern von Niniveh. Schwach geworden suchten sie die Gunst der ehemaligen Feinde, und daß beide sich zum Einvernehmen verstanden, das bewirkte ein Ereignis, welches der Karte des nordöstlichen Kleinasiens ein ganz verändertes Aussehen geben sollte, der Einbruch der Kimmerier, eranischer Horden, die aus Südrußland vordrangen (678).

Ist aus dem Vorhergehenden das geographische Verhältnis von Ararat zu Armenien ersichtlich geworden, so erkennen wir nunmehr ethnologische und politische Thatbestände, welche eine Identifizierung Ararats mit Armenien ausschließen oder verbieten, das Reich der Armenier kurzweg für die Fortführung des Reiches Ararat zu halten.

Das Volk der Chalder ist ein von den indogermanischen Armeniern verschiedener Volksstamm. Ihr einst so gewaltiges Reich ist in den Fluten jener Völkerbewegung untergegangen, deren hochgehende Wogen die Armenier nach ihrer nunmehr Armenien genannten Heimat trugen, bzw. über Ararat erhoben. Die Reste des chaldischen Volkes aber schwemmte der Strom nach verschiedenen rettenden Zufluchtsstätten, wo wir sie nachmals in scharfer Trennung vom armenischen Volk unter fremder Hoheit fortbestehen sehen.

Woher kamen die Armenier? Es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sie schon seit uralter Zeit im Lande saßen und erst um diese Zeit vielleicht im Zusammenhang mit dem Kimmeriersturm die Urartäer zurückdrängten und zu großer selbständiger Bedeutung gelangten.

Schon die Alten sprachen aber von einer Einwanderung aus dem Westen. Herodot VII, 73 hält die Armenier für einen Zweig der phrygischen Nation, Strabo läßt sie von thessalischen Völkern abstammen. Im alten Geleise dieser Nachrichten fährt auch die heutige Forschung.

Nach Kretschmer[1]) saßen die Armenier, eine der phrygischen verwandte Sprache sprechend, vor Zeiten im Norden von Thessalien und wanderten, nachdem im dritten Jahrtausend die thrakisch phrygischen Stämme in Bewegung gekommen waren, mit dieser nach Kleinasien, zogen nach Bithynien und in die nördlichen Länder nach Kleinarmenien, um später von da aus in das eigentliche Armenien vorzudringen.

P. Jensen[2]), welcher bezüglich der Ansicht Kretschmers bei der heutigen Kenntnis der phrygischen Sprache keine Veranlassung dazu findet, „jene Notiz über die phrygische Urheimat der Armenier für mehr zu halten, als was sich ein nachdenklicher Weiser aus den Fingern saugen konnte", und welcher bei Annahme der Möglichkeit der phrygischen Ursitze doch auch eine Einwanderung der indogermanischen Armenier aus Nordosten in den Norden von Syrien für möglich hält, verlegt die Einwanderung der Armenier in Nordsyrien und Cilicien in das letzte Drittel des zweiten Jahrtausends vor Christus mit der Behauptung, daß sie jedenfalls um das Jahr 1000 vor Chr. herum in Kleinasien und Syrien als Kulturvolk ansässig waren. Für die Einwanderung der Armenier in ihre heutigen Wohnsitze ist er gleichfalls bereit, einen Zusammenhang mit dem Einfalle der Kimmerier in Kleinasien anzunehmen.

Bestimmter lautet das Ergebnis der Untersuchungen Belcks: „Meine hierauf bezüglichen Untersuchungen sind zwar noch nicht abgeschlossen, so viel aber kann ich, schreibt er, mit Bestimmtheit sagen, daß deren Resultate der bei Meyer (a. a. O. S. 41) geäußerten Ansicht, daß ein innerer Zusammenhang zwischen der Invasion der Armenier und Kimmerier besteht, sehr nahe kommen"[3]). „Ich glaube auf Grund eingehender Untersuchungen

1) Einl. in die Gesch. der griech. Sprache. 1896 S. 208 ff. bei Hübschmann Arm. Gr. I S. 399. vgl. Meyer, Gesch. des Altertums II S. 893 S. 58. 2) Hittiter und Armenier S. 197.

3) Verhandl. der Berl. Ges. für Anthrop. 1895 S. 607.

festgestellt zu haben, daß die Armenier vor ihrer Invasion in Kappadocien ansässig waren, wodurch sich auch zur Genüge erklärt, daß die Gräber der vor der Invasion regierenden armenischen Könige sich in Ani-Gamach, westlich von Ersingian befanden. Der Einbruch der Armenier erfolgte auf der Linie Malatia—Diarbekir"[1]). Murad glaubt, das frühere Urteil Meyers für zutreffender halten zu müssen, wonach man gegenwärtig keineswegs imstande ist, über die ältere Geschichte der Armenier etwas Sicheres auszusagen[2]). Der Vorstoß der Kimmerier würde demgemäß, so dürfte der Vorgang zu denken sein, die indogermanischen Armenier, wenn diese nicht erst mit jenen Völkerschaften in Kleinasien einbrachen, veranlaßt haben, ihre Sitze im Westen vom heutigen Armenien, bezw. in den Grenzgebieten Ararats, oder im Nordsyrien aufzugeben, und im Norden im Gebiete der Urartäer eine neue Heimat zu suchen. Dieser Ansturm, der zunächst Ararats Schwäche vergrößerte, dürfte dasselbe auch angetrieben haben, zu Assyrien sich freundlich zu stellen. Auch so vermochte es die Eindringlinge nicht zurückzuhalten. Der Wechsel der Bevölkerung vollzog sich freilich nicht mit einem Male. Soweit die chaldische Bevölkerung die gebirgigen Teile des Landes bewohnte, hielt sie noch lange gegen die vordringenden Armenier Stand. Die Berichte Xenophons bestätigen dies. Die Bewohner der Ebene dagegen wurden zurückgetrieben und zogen nach Norden. Auch die alte Königsresidenz Tuspa wurde verlassen, der Königssitz nach den Festungen in der Araxesebene verlegt. Die Bemerkung des Moses v. Ch., daß Armawir einstens königliche Stadt gewesen sei, erinnert daran[3]). Dort in der Araxesebene konzentrierten die urartäischen Könige

1) a. a. O. 1896 S. 318 f.
2) a. a. O. S. 11.
3) Belck a. a. O. 1896 S. 318.

wohl zuletzt ihre Macht. Daraus begreift es sich, daß die Araxesebene den Namen des alten Reiches bewahrt hat und er dort zum Provinzialnamen wurde. Dort hatte Ararat seine letzten Tage gesehen. Dieses Land hatten die Eroberer endgiltig als Ararat kennen gelernt. Hier scheinen die Würfel gefallen zu sein, die das Endlos des alten Reiches bestimmten. Nach diesem Schicksalsausgang des Reiches Ararat oder infolge der früheren Vorstöße der Armenier scheinen andere Teile des chaldischen Volkes sich nach Norden verzogen zu haben, wo sie Herodot als die „Alarodier" verzeichnet.

Nicht allein die Urartäer sind bei diesem Vorstoß der Armenier aus ihren Sitzen verdrängt worden. Mehrere Völkerschaften, welche nach den Keilinschriften vor dieser Zeit in Südwestarmenien wohnten, treffen wir nachmals mit den versprengten Resten der Urartäer am Pontus, wo noch heute die Diözese Chaldia an die Zuflucht dieses Volkes bei der indogermanischen Einwanderung gemahnt, so die Moscher und Tibarener, und, wenn die Gleichstellung der Dajaeni mit den Taik berechtigt ist, auch diese letzteren. Auch sie sind Zeugen der Völkerwanderung im 6. Jahrhundert v. Chr.

Wer hat die Macht Ararats nun endgiltig gebrochen? das dürften die Meder gewesen sein, welche unter Kyaxares, wie sie Man sich unterwarfen, auch Armenien überfielen.

Nach dem Sturze Assyriens muß Urartu, zufolge der Stelle bei Jeremias nochmals sich zu einer ansehnlichen Macht erhoben haben, was darauf schließen läßt, daß die herandringenden Armenier den Widerstand des angestammten Volkes nicht gänzlich zu überwinden und zu brechen vermocht hatten. Die Prophezie des Jeremias dürfte um 593 oder 592 verfaßt worden sein, da Nebukadnezar als letzter König genannt wird, welcher nach dem Raub des assyrischen Löwen die Knochen Israels gefressen habe, und da die Könige Mediens noch

nicht geeinigt erscheinen. Auch 51, 59 weist in diese Zeit.

So dürften es erst die Meder gewesen sein, die Ararat vernichteten und zugleich auch — die neu eingedrungenen Armenier unterjochten. Armenien trat folglich weder politisch noch ethnographisch die Erbschaft von Ararat an. Zwischen dem Reiche Ararat und dem Reiche Armenien besteht ein großer zeitlicher Abschnitt, den Fremdherrschaft ausfüllt. Nachdem Ararat zerstört war, standen die von den Armeniern nordwärts getriebenen Bewohner, aber auch die Armenier selbst und die übrigen einst den Chaldern unterthanen Völker unter dem medischen Szepter. Auf dieses folgte die persische Herrschaft, welche wiederum über ein reiches Völkergemisch[1]) auf dem Boden des einstigen Ararat gebot. Da waren syrische Völker, iberische und kurdische Stämme die Reste der alten Chalder, die Phasianen, Hesperiten, Skythen, Chalyber und die Taikh neben den Armeniern. Hübschmann[2]) vermutet auf Grund der von Indschidschean gesammelten Ortsnamen, daß eine dichtere armenische Bevölkerung nur in Hocharmenien, Airarat, Turuberan und Waspurakan gesessen habe. „Neuerdings hat Tomascheck nachgewiesen, daß in den Provinzen Sasun (in Aghnik) und Choit (in Turuberan) noch im 10. Jahrhundert ein unarmenisches Volk mit unarmenischer Sprache vorhanden war". „Unarmenisch war auch das Volk der Ortäer, die nach syrischen Berichten im 5. und 6. Jahrhundert im Kanton Hanjit saßen."

Den ethnographischen Verhältnissen entspricht auch der anfängliche Gebrauch des Namens Armenien[3]). Als Armina oder Arminiya kommt er zum ersten Male in den altpersischen Keilinschriften vor und bezeichnet zunächst nur das westlich von

1) vgl. Kiepert a. a. O. S. 79.
2) arm. Gramm. S. 405.
3) vgl. Streck a. a. O. S. 1899.

Urartu gelegene Gebiet, das Kleinarmenien der Klassiker [1]).

Noch Xenophon [2]) kennt nördlich vom kurdischen Gebirge die Provinz Ostarmenien, in der Gegend zwischen Tigris und Teleboas Westarmenien, so zwar, daß das von ihm Armenien genannte Land im Osten vom Centrites, im Norden vom Gebiet der Phasianen begrenzt wird.

Erst in der späteren Zeit gelangte der Name zu der umfänglichen Bedeutung, in welchem er Gemeingut der Geographie geworden ist. Die politische Bedeutsamkeit, zu welcher nachmals das armenische Volk sich aufschwang, dürfte den Namen den andern Völkergebieten erst aufgeprägt haben.

Nachdem Antiochus der Große von Syrien 189 von den Römern geschlagen worden war, gelang es seinen Strategen Artaxias und Zariadres, dem ersteren in Großarmenien, dem letzteren im Sophene unabhängige Reiche zu begründen. Tigranes, ein Nachfolger des Artaxias, vermochte den letzten König von Sophene und Nachfolger des Zariadres zu entthronen und ungefähr 90 n. Ch. das ganze Gebiet unter seinem Szepter zu vereinigen. Im Jahre 66 n. Ch. gelangte Tiridates I., der Bruder des Partherkönigs Vologeses, auf den armenischen Thron. Mit ihm begann die arsacidische Herrschaft über Armenien.

Auf dem Boden Ararats blühte wieder ein mächtiges Reich. Aber Jahrhunderte hatten verfließen müssen, bis der Glanz der Freiheit wieder das Land um den Masis durchstrahlte, wo einst die Chalder den Assyrern Hohn gesprochen. Kein Band nationaler Einheit verbindet das neue Reich mit dem alten. Ein anderes Volk herrscht, eine andere Sprache klingt durch die Gaue, andern Göttern singt sie Gesänge.

Nur unvollkommen ist die Gleichung der im Verlaufe der

---

1) Streck a. a. O.

2) vgl. Anab. IV, 3. 4. 7. 18. VII, 8. 25.

Geschichte vielfach verschobenen Grenzen beider Länder. Im Allgemeinen überragt Armenien die Grenzen Ararats, besonders im Osten, wo sich das erstere sogar des zeitweiligen Besitzes von Aterpatakan rühmt[1]).

Niemals kann Ararat ganz Armenien im Sinne seiner größten Ausdehnung bezeichnen. Höchstens mit der Einschränkung, mit der man etwa sagen könnte, „Ostrom" bezeichne das ottomanische Reich, kann man Armenien gleich Ararat setzen.

Der Name Ararat wie der Name Armenien haben ihre Geschichte, so daß es ohne nähere Zeitbestimmung nicht genügen kann, Ararat Armenien gleichzusetzen. Statt Ararat einen Ländernamen zu nennen, worunter man eine bleibende geographische Benennung eines bestimmten Gebietes versteht, würde es sich empfehlen, das Wort als Ausdruck eines politischen Begriffes, als Gebietsnamen zu fassen, wodurch ebenso den geschichtlichen Verhältnissen als auch der Verschiedenheit des Gebrauches bei Jeremias und den andern Stellen entsprochen würde.

4. Wenn nun eine sachliche Gleichsetzung Armeniens mit Ararat nicht als schlechthin zulässig erscheint, so ist doch damit nicht gesagt, daß die Übersetzungen der hl. Schrift, welche Ararat mit Armenien wiedergaben, in diesem Punkte irrig genannt werden dürfen.

Die Bibelübersetzungen konnten den Namen Ararat zielgemäß mit Armenien wiedergeben, wo er einer Ortsbestimmung dient, weil dieser geographische Zweck, wenn auch weniger genau, durch diese Angabe erfüllt wurde, ja bei dem Wandel der Bedeutung des Namens Ararat bis zur christlichen Zeitrechnung war es gar nicht mehr geographisch angemessen, den Namen Ararat in der Übersetzung immer beizubehalten.

---

1) Kaschuni a. a. O. S. 183.

Diese Grenze der Befugnis eines Übersetzers hält denn auch die Vulgata inne, wenn sie bei Genesis 8, 4 und Isaias 36, 37 Ararat mit Armenien wiedergiebt, dagegen Jer. 51, 27, wo politische Verhältnisse dargestellt sind, den Namen Ararat beibehält und es der Exegese überläßt, erklärend zu ergänzen, was der Übersetzer nicht zum Ausdruck bringen konnte.

Auch die griechische Übersetzung des Jeremias weist Lesarten auf, welche diesem Verhältnis gerecht werden, während allerdings an dieser Stelle die Namen Ararat und Minni meist fehlen.

Die syrische Übersetzung ihrerseits hat den Namen Ararat bei Jeremias bewahrt.

Die Haikana hat Gen. 8, 4 den Namen Ararat beibehalten und damit der Lösung des in diesem Texte aufgegebenen geographischen Problems vorgegriffen, wenn anders sie damit die Provinz Ararat verstand.

Bei Isaias 37, 38 lesen wir bei ihr „i Hais" „zu den Armeniern, was geographisch richtig ist, aber wohl eine unzulässige ethnographische Vorstellung in den Ausdruck mit aufnimmt, genau mußte es heißen: in das Land der heutigen Armenier. Geographisch zutreffend ist dagegen die Übersetzung von Tob. 1, 24 „ins Gebirge der Armenier", wo die unrichtige ethnographische Vorstellung sich nicht fühlbar macht. Ganz korrekt ist bei Jeremias und im Königsbuche der Name Ararat beibehalten, wenn er nicht als Provinzname gedacht ist.

Während es den Übersetzern gestattet sein kann, unter bestimmten Umständen Ararat durch Armenien wiederzugeben, so ist die Aufgabe der Exegese durch eine solche Gleichsetzung nicht gelöst. Sie hat den Sinn des Namens archäologisch sachgemäß zu erläutern und Ararat als das darzustellen, was es wirklich war. Die kurze Auslegung Ararat bedeutet Armenien oder eine Provinz desselben mußte politisch und ethno-

graphisch irrige und geographisch unangemessene Vorstellungen hervorrufen.

Zunächst ist festzuhalten, daß dem Namen in der Bibel keine Doppelbedeutung zukommt. Er ist nie formaler Provinzname, nicht Name der später so genannten Provinz des Arsacidenreiches, sondern nur Name eines und desselben Herrschaftsgebietes zu verschiedenen Zeiten der Entwicklung desselben, vorzugsweise des Beginnes und der Ausgangszeit. Dadurch stellt sich der Name als einen politischen Begriff dar, zuletzt als die Bezeichnung des chaldischen Reiches. Indirekt wird es damit auch zur geographischen Bezeichnung, deren Wert aber gemäß dem Wandel der Schicksale dieses Herrschaftsgebietes ein verschiedener ist, und in Hinsicht auf die Zeit der erwähnten Begebenheit jeweils bestimmt werden muß.

Bei Isaias 36, 37. 4 Könige 19, 37 und (griech.) Tobias 1, 21 bezeichnet der Name das Reich, welches an Assyrien infolge der Siege Tiglat Pilesars und Sargons das (südarmenische) Nairigebiet nebst andern Landschaften verloren hatte. Es ist ungefähr das Gebiet von (Hoch- und) Zentralarmenien mit der mittleren Araxasebene, was durch den Namen an dieser Stelle bezeichnet wird.

Bei Jeremias wird mit dem Namen das Gebiet benannt, welches die Herrscher von Ararat gegen die andringenden Armenier zu behaupten vermocht hatten, und welches nach dem Untergang Assyriens in Anlehnung besonders an Man wieder zu neuer Kraft sich erhoben hatte. Die Grenzen dürften ähnlich denen sein, die es bei Isaias einschließen, wenn nicht durch den armenischen Druck von Süden her es bereits nach Norden hin weitere Ausdehnung zu suchen gezwungen gewesen war. Was aber bezeichnet der Name im Buche Genesis? Die Ant-

wort hierauf ist von der Erkenntnis seines Alters und der Umstände abhängig, welche dem Reiche der Chalder den Namen Ararat oder Urartu eintrugen. Das Voranstehende begründet folgende Vermutung: Da der Name nicht die einheimische Bezeichnung des vorarmenischen Reiches von Wan ist, so ist es nicht notwendig, daß wir ihn für die der Ursitze dieses Volkes halten. Es ist vielmehr möglich, daß der Name bereits seit älterer Zeit an dem Gebiete haftete, in dem die Chalder ihr geschichtliches Reich begründeten, dem Gebiete im Süden und Osten des Wansees. Ein Seitenstück dazu wäre der Name Gudi, in welchem der 5000 Jahre alte Name Gutu fortlebt[1]), der Name der Moscher, von Kummuch, Suchi, Milid, welche in den Annalen Tiglat—Pilesar I. genannt werden.

Weil aber die älteren Quellen dieses Gebiet einfachhin zu Nairi begreifen, so ist auch die Annahme statthaft, daß, falls nicht bei den Assyrern die Kenntnis von den einzelnen Nairilandschaften anfangs nur ungenau war, der Name nicht diesem Gebiete, sondern den chaldischen Ursitzen im Osten des Wansees anhaftete und auch dort nur der auswärtige Name des Volkes und Reiches war. Oder war Ararat der Name des Reiches, welches die Sarduri vorangehende Dynastie als Staat einer andern Gruppe der Tesubbevölkerung beherrschte?

Aus der zweiten dieser drei möglichen Annahmen, von denen indes die dritte die erste nicht ausschließt, erklärte es sich auch, daß die Annalen Tiglat Pilesars I. Urartu-Ararat noch nicht kennen. Denn seine Kriegszüge nach Westen galten vorzugsweise der Unterwerfung der Gebiete zwischen dem Golf von Issus und dem Wansee, also den südwestlich von letzterem gelegenen Landen.

Jedenfalls ist es zweifelhaft, ob der Name im Uranfang

1) Winkler, Völker Vorderasiens S. 27.

die heutige Provinz Ararat am mittleren Araxes benannte. Der Umstand, daß die großen Urartäerkönige dieses Gebiet erst erobern mußten, spricht dagegen. Dann muß auch die Sicherheit, ja die Wahrscheinlichkeit der Meinung, welche den Masis, von den Nichtarmeniern im Abendland geradezu Ararat genannt, für den Berg der Arche hält, bestritten werden.

Diese Meinung wird vielfach als die Tradition über den Ruheort der Arche bezeichnet. Thatsächlich ist sie die seit Jahrhunderten herrschende Meinung. Wenn aber ein Bericht erst dann „Tradition" genannt werden darf, wenn sein Inhalt nicht Ergebnis gelehrter Untersuchung an der Hand der schriftlichen Berichterstattung, sondern eine aus der Zeit des Ereignisses oder doch von Augenzeugen der noch bemerkbaren Spuren desselben herstammende, neben der Schrift herlaufende und sie ergänzende Mitteilung ist, dann kann der Behauptung, daß der Masis Archenberg sei, der Wert einer christlichen Tradition nicht zuerkannt werden.

Es wurden oben die Begründungen für das Vorhandensein einer einheimischen Flutsage bei den Armeniern angegeben und darauf hingewiesen, daß schon in dieser Flutsage der Masis als Apobaterium erscheine.

An die Mitteilung wurden einige Fragen geknüpft, um zu zeigen, daß die Überlieferung unsere Frage nicht lösen kann. Wir kommen hier auf dieselbe zurück. Der Zeuge für die Flutsage ist Moses von Choren in seiner Geschichte Armeniens. Bei der späten Abfassung dieses Werkes muß die Frage offen bleiben, in wieweit seine Mitteilung die alte Substanz der Überlieferung, frei von späterer Beimischung, bewahrt hat. Auch wenn dies anzunehmen, dann bleibt die Frage, ob die Tradition nicht erst von den Armeniern bei ihrer Einwanderung in das Land gebracht wurde — auch Phrygien hat

diese Tradition bewahrt[1]) — und deshalb ist die Verwendung dieser Überlieferung zur Auslegung des biblischen Sündflutberichtes abzulehnen. Die Verse, welche Alischan[2]) aus dem Volkslied mitteilt, scheinen ihm selbst auch nicht soweit in das Altertum hinaufzureichen, um für die Ruhe der Arche auf dem Masis zeugen zu können. Die Stelle, welche Josefus aus Nikolaus von Damaskus aufbewahrt hat, nennt den Baris als Zufluchtsort in der Sündflut. Ist dies der Masis? Kiepert[3]) vermutete dies, Murad[4]) begründet die Meinung. Aber auch wenn damit die entgegenstehenden Ansichten, welche den Waraz in Bagrewand für den Baris halten oder ihn mit einem Berge in Kurdistan, dem Rewandiz, dem Lubar einer Überlieferung, gleichsetzen, widerlegt wären, so bliebe immer noch das Bedenken, daß diese Tradition erst mit den Armeniern in das Land gekommen und durch sie mit dem Masis in Verbindung gesetzt worden ist. Daran ändert auch die weitere Mitteilung des Josefus über das Apobaterium Noes in Armenien nichts. Sein Text, welcher den Ruheort der Arche eben auch als Apobaterium bezeichnet, kann nicht zugleich auf den Masis und auf Nachitschewan bezogen werden, und läßt vermuten, daß die armenische Sage sehr früh den Ruheort nicht einheitlich bezeichnete, wenn anders sie als solchen auch den Masis neben Nachitschewan nennt. Wenn bei der früheren Bekanntschaft der Armenier mit den Juden die einheimische Überlieferung unter jüdischem Einflusse in Hinsicht auf den Masis allein als Berg Ararats lokalisiert worden wäre, dann hätte diese Auffassung bei der Christianisierung des Landes sich behaupten und in die Litteratur eindringen müssen.

---

1) Schanz, Theol. Q. 1895 S. 33.
2) Alischan, a. a. O. 57.
3) Kiepert, a. a. O. S. 75.
4) a. a. O. S. 47 ff.

In der Litteratur findet man diese Meinung verhältnismäßig spät. Der hl. Hieronymus vertritt sie im Kommentar zu Isaias[1]). Seine Worte zeigen, daß wir es bei ihm nicht mit der Wiedergabe einer christlichen Tradition, sondern einer Schlußfolgerung auf Grund des biblischen Textes zu thun haben: Ararat autem regio in Armenia campestris, per quam Araxes fluit, incredibilis ubertatis ad radices Tauri montis, qui usque illuc extenditur. Ergo et arca, in qua liberatus est Noe cum liberis suis cessante diluvio non ad montes generaliter Armeniae delata est, quae appellatur Ararat, sed ad montes Tauri altissimos, qui Ararat imminent campis. Das paßt allerdings auf den Masis.

Man hat geologische[2]), geographische[3]) und topographische[4]) Gründe gefunden, welche die Kombination als zutreffend erweisen sollen; entscheiden können sie die Frage nicht. Am meisten muß die Harmonie der Ansicht mit dem biblischen Text ins Gewicht fallen. Muß nicht aus Gen. 8, 4. 5. 9. erschlossen werden, daß die Arche auf dem höchsten Berggipfel sich festsetzte? Das darf wohl verneint werden. Wenn Noe erst im zehnten Monat die Gipfel der Berge zu sehen bekam, so muß noch nicht notwendig angenommen werden, daß die Arche auf dem höchsten Gipfel festsaß und Noe nunmehr von diesem Standort aus nach und nach die Gipfel der weniger hohen Berge aus der sinkenden Flut auftauchen sah. Es genügt dem biblischen Wortlaut, wenn angenommen wird, daß die Arche auf der höchsten Erhebung eines beschränkteren Gebietes ruhte, und daß Noe von hier aus zunächst die näheren Berggipfel aus der Flut auftauchen sah und dann, als sich

1) N. 24. S. 389.
2) Kirchenlexikon s. v.
3) Herzog, Realencyklopädie 1. Aufl. X S. 398.
4) Perrot, Reise zum Ararat. Berlin 1834.

nach und nach die Nebelhülle teilte, welche bei dem Verdunsten des Wassers sich gebildet haben dürfte, auch die Berggipfel der weiteren Ferne erblickte. Aus der Beschränkung des Fernblickes durch die Nebelmassen erklärt sich auch, wie Noe dazu kam, durch seine geflügelten Boten auskundschaften zu wollen, ob die Erde trocken sei. Nicht die gewaltige Bergeshöhe war es, die ihn dazu nötigte, denn 8, 13 ist Noe imstande, vom Ruheort der Arche aus zu sehen, daß die Erde trocken geworden war.

Die exegetische Möglichkeit, einen andern Berg als den Masis für den Archenberg zu halten, ist also gegeben, und ein weiterer Umstand möchte raten, sie für realisiert zu halten. Man darf nämlich wohl Bedenken tragen, daß Gottes Vorsehung zum Ruheort einen nunmehr auf seinem Gipfel von ewigem Schnee bedeckten, schwer ersteiglichen Berggipfel ausersehen habe, damit nicht nur die menschlichen Insassen der Arche, sondern auch die zahlreiche, darin geborgene, zum Bergsteigen wohl wenig veranlagte Tierwelt einen schicklichen Ort gewänne, das Verlaufen der Flut abzuwarten und die Erde wieder zu betreten. — Die ältere Exegese hat sich auch für einen andern Berg als den Masis entschieden. Die Armenier des christlichen Altertums haben selbst den Masis nicht für den Archenberg gehalten. Murad möchte ein Zeugnis für den Masis eben darin finden, daß die armenische Bibelübersetzung im Gegensatze zur Peschitto und syrischen Exegese in Gen. 8, 4 den Gebietsnamen Ararat beibehalten hat. Man kann aber wohl sagen, daß die hl. Übersetzer diesen Namen auf bloßer Grundlage des einheimischen Flutberichtes nicht aufgenommen hätten, wenn sie ihn nicht in ihrer biblischen Vorlage gefunden hätten. Der schonungslose Gegensatz gegen das Heidnische, gerade unter Mesrop und Sahak, man denke an Eznik, spricht dafür. Vielmehr mögen sie an eine weitere

Bedeutung des Namens Ararat gedacht haben, nachdem noch kurz vorher von Ararat aus ganz Armenien beherrscht worden war. Hätte die nationale Fluttradition selbst die Übersetzung der hl. Schrift beeinflußt, dann hätte sie auch in der übrigen Litteratur an geeigneter Stelle sich geltend machen müssen. Was bezeugt diese? Agathangelus hat ein Gebet der hl. Gajana und Rhipsima [1]) aufbewahrt, welches die beiden vor ihrem Martyrium gebetet haben sollen. Darin wird die Rettung Noes erwähnt, ohne daß mit einem Worte der Arche auf dem Masis gedacht wird, obwohl die Verfasser des Gebetes es gewiß nicht unterlassen hätten, dies zu thun, wenn dieser benachbarte Berg als Apobaterium gegolten hätte. Stand doch damals in Armenien die Reliquienverehrung in höchster Blüte. Auch die Katechese Gregors des Erl. [2]) schweigt von der Arche auf dem Masis, obwohl ihm die Sündfluterzählung Gelegenheit gegeben hätte, diesen Vorzug Armeniens zu erwähnen. Ja beim Bau der Heiligtümer in Wagharschapat schafft Trdat [3]) Felsklötze von dem Gipfel des Masis herbei. Welch schöne Gelegenheit für die Legende, der Arche auf ihrem Gipfel zu erwähnen, wenn der Volksglaube denselben für ihren Ruhepunkt gehalten hätte. Doch sie schweigt. Eznik [4]) spricht zweimal von der Sündflut, ohne trotz der Gelegenheit bei der zweiten Stelle den Archenberg Masis zu nennen. Im wardanischen Glaubenskrieg [5]) erwähnt der Priester Leond in seiner Ansprache vor der Schlacht in der Ebene von Artaz ausdrücklich die noachische Flut, welche Armenien verheerte. Aber der Arche auf dem Masis, des Sinnbilds göttlicher Hilfe für die Getreuen, erwähnt er nicht, und doch wäre es so nahegelegen,

1) S. 136.
2) a. a. O. S. 227.
3) a. a. O. S. 576.
4) Wider die Ketzer S. 153 u. 164 vgl. Schmid, S. 119 f. 126 f.
5) Elische Ges. Werke S. 82. Ward. Krieg c. 7.

die christl. Helden Armeniens in diesem Augenblick an den Vorzug ihres Landes zu erinnern. Lazar von Pharp[1]) beschreibt in begeisterter Schilderung die Herrlichkeit der Landschaft Ararat. Aber er weiß nichts davon, daß sie auf der ragenden Höhe des Masis das Kleinod der Arche berge. Dafür verlegt noch Thomas der Artsrunier[2]) die Arche in das Gebirge von Waspurakan. Die Geschichte der hl. Rhipsimen, Moses v. Ch. zugeschrieben, nennt den Soloph im Kardu-Land als Berg der Archenruhe[3]). Das eine Mal aber, wo die ältere armenische Litteratur die Arche und den Archenberg nennt, an der erwähnten Stelle des Faustus, welche aber verdächtig ist, gilt das Gebirge von Kordyene als ihr Sitz.

Die Lebensbeschreibung des hl. Jakobs v. Nisibis, welche in den Sopherkh abgedruckt ist, (11.—12. Jahrh.) zeigt S. 21 f. daß zur Zeit ihrer Abfassung über das Apobaterium gestritten wurde, und daß man sich von der Karduüberlieferung ab und der Masisüberlieferung zuwandte. Schon zuvor erzählte das „Martyrium des hl. Jakob, Patriarchen von Mtzbin, von der Arche auf dem „Berge Ayrarat". Ungefähr von dieser Zeit ab wird der Masis in der Litteratur als Archenberg erwähnt, erstmals in den Dscharjentirk (11.—12. Jahrh.) und bei Johannes von Erzingian (13 Jhrh.)[4]), während Wardan in seiner Geographie (s. Murad S. 76) und Geschichte (vgl. S. 8 f. und S. 14) trotz reichlicher Gelegenheit davon schweigt, wie es auch Gregorius Narek in seiner Lobrede auf Jakob von Mtzbin trotz der Erwähnung der Wallfahrt zur Arche gethan hatte. (c. 19 ff. Ges. Werk. Venedig 1840. S. 448 f.)

1) Gesch. K. 7 u. 8. Vened. 1891 S. 24 ff.

2) Kaschuni a. a. O. S. 12. Die Ausgabe von Thomas' Geschichte der Artsrunier, Petersburg 1887 S. 19 „Die Arche ruht auf den Bergen der Kurden".

3) s. Alischan a. a. O. S. 57.

4) Sopherk V. S. 124.

Es kann nicht bloß der litterarische Einfluß der Syrer auf die Armenier gewesen sein, der die letzteren veranlaßte, den Masis nicht als das biblische Apobaterium zu betrachten. War dieser Einfluß groß, so war noch größer der der Griechen, welche durch die Gleichsetzung Ararats mit Armenien ebenso für den Masis hätten zu Zeugen gerufen werden können, als die Syrer dagegen. Allein die armenische nationale Flutüberlieferung scheint nicht so entschieden und klar auf diesen Berg allein gewiesen zu haben, daß ihn als Archenberg zu betrachten sich einzig nahegelegt hätte. Wer sich erinnert, welche Abneigung gegen die Syrer in Lazar v. Ph. zu Tage tritt, wird Kraft und Dauer des syrischen Einflusses beim Widerstreit nationaler Traditionen nicht zu hoch bemessen.

Außerhalb Armeniens werden ebenfalls südlichere Gebiete für die Örtlichkeit gehalten, welche den Berg der Arche trägt. Schon im fünften Jahrhundert[1]) bezeichnet ein Kloster über der mesopotamischen Tiefebene nach syrischer und chaldäischer Überlieferung die Landungsstelle der Arche. Epiphanius[2]) schreibt: *ἐτι καὶ δεῦρο τὰ λείψανα τῆς τοῦ Νῶε λάρνακος δείκνυται ἐν τῇ τῶν Καρδυέων χώρᾳ.* Vor ihm hat Theophilus von Antiochien[3]) die Bemerkung in seine Schrift eingestreut, daß die Arche auf einem Berge in Arabien gelandet sei. Diese Ansicht klingt auch im Sinne der alten Geographie seltsam. Sie stimmt aber mit der des hl. Epiphanius überein, sobald wir, was nicht unwahrscheinlich zu nennen ist, statt Arabien im ursprünglichen Text den Namen Arbaya, wie die Landschaft Arrapachitis am oberen Zab noch genannt wurde, voraussetzen dürfen. Wir werden dann in das noch heute

1) vgl. Himpel, Theol. Quartalschr. 55. S. 349. Assemani bibl. orient. III, 1, 214.

2) Panarion 1, 19 M. 41 S. 260.

3) ad Antolycum III c. 19 M VI S. 1147.

von den Kurden bewohnte südöstliche Waspurakan geführt.

Ähnlich lauten die schon berührten älteren Zeugnisse. Peschitto und Targum[1]) halten das kurdische Gebirge für die Landungsstätte der Arche. Aus älteren Flutberichten entnimmt Hieronymus[2]) die Mitteilung: Arcae huius et diluvii omnes, qui barbaras scripsere historias recordantur, quorum unus est Berosus Chaldaeus, qui super diluvio referens haec locutus est: Dicitur huius navis in Armenia propter montem Carduenorum pars aliqua permanere et quosdam bitumen ex ea avellentes circumferre, quo utuntur vel maxime hi, qui lustrantur et se expiant. Sed et Hieronymus Aegyptius, qui antiquitates Phoenicum pulchro sermone conscripsit et Mnaseas et multi alii. Verwandtes hat Eusebius[3]) bei den Alten gelesen. Wo aber griechische Schriftsteller[4]) als Apobaterium kurzweg die Berge Armeniens nennen, bezw. für Ararat Armenien setzen, wie es bei Josefus, Eusthatius von Antiochien, bei Eusebius, Epiphanius und Chrysostomus und Theodoret geschieht, ist deshalb noch kein Widerspruch zur Karduüberlieferung zu sehen, wenn man nur die Unbestimmtheit dieser geographischen Vorstellungen in Erwägung zieht. Sie tritt bei Chysostomus, aber auch bei Epiphanius zu Tage; ersterer spricht vom Gebirge Ararat, letzterer verlegt das Apobaterium einmal ins Land der Kurden, das andere Mal in die Mitte zwischen dem Kurdengebiet und Armenien, wo allerdings Armenien und Korduk̄h unterschieden werden. Ephräm der Syrer identifiziert Kardu, Ararat und Armenien[5]). Aber auch die Geographie, die den Namen

1) Berliner.

2) lib. de situ et nominibus M 23. S. 859.

3) praep. evang. IX, 12 M 21. S. 699 u. comm. zu Js. M 24. S. 353.

4) Antiq. XX. 2. 7. Niese IV p. 280. M. XVIII S. 753. XXIV S. 353. XLI S. 184. LIII S. 234. LVI S. 288. LXXXI S. 752.

5) Opera ed. Pet. Benedict. Romae 1750. II S. 82. 161. I S. 560.

Moses v. Ch. trägt, zählt das Kurdenland zu Armenien[1]). Faustus[2]) zählt Korduկh zum armenischen Gebiet, der Fürst dieses Landes gehört unter Trdat zu den Fürsten Armeniens[3]). Die babylonische Fluterzählung endlich läßt die Arche des Xisotrus-Noah am Berge von Nißir landen. Der Berg von Nißir fällt nach Lenormant genau mit den gordiäischen Bergen des Berosus zusammen[4]).

Ist es anzunehmen, daß der Name Ararat als politischer Gebietsname jene Wandlung erlebt hat, daß er erst ein Gebiet im Osten und Süden des Wansees bezeichnete, dann infolge der Ausbreitung desselben zur Benennung von fast ganz Armenien wurde, um zuletzt auf das Gebiet des urartäischen Staates in der letzten Periode seiner Existenz beschränkt zu werden und in dieser Beschränkung als Gau- und Provinznamen fortzuleben, dann ist zwischen der Karduüberlieferung der Juden und Syrer und dem Bericht der Genesis kein Widerspruch vorhanden, wenn man nur im Auge behält, daß dort der Name Ararat nicht vom Gebiet im letzten, sondern im ersten Stadium der Entwicklung seiner Bedeutung gebraucht ist. Der Widerspruch besteht nur dort, wo die (wohl im Anschluß an die hl. Schrift und vielleicht die Lokalsage geschehene) Gleichsetzung des Masis mit den Bergen Ararats auf Grundlage der späteren geographischen Benennung vollzogen wird, ein Verfahren, dessen Berechtigung in Frage gestellt werden muß. Bei dieser Annahme ist auch die Masis- und Kardutradition nicht daraus herzuleiten, daß der biblische Bericht im Verlaufe der Zeit verändert worden wäre, sondern die erstere entspringt nur einem Mißverständnis der biblischen

1) a. a. O. S. 29 f. 43.
2) a. a. O. S. 214.
3) Kaschuni a. a. O. S. 83.
4) Anfänge der Geschichte II S. 29.

Worte. Mag eine armenische Masis-Flutsage bestanden haben, es soll nicht bestritten werden, es liegt kein zwingender Grund vor, den hebräischen Bericht nach ihr zu deuten. Ob die Karduüberlieferung von ihm unabhängig ist oder nicht, bleibt hier dahingestellt, aber die allgemeinen Angaben der beiden Berichte sind mit einander vereinbar, der Archenberg selbst jedoch entbehrt der näheren Bestimmung.

Ararats Bedeutung in der Bibel ist für die späteren Bücher im Lichte der Altertumsforschung erhellt, für die Genesis kann nur gesagt werden, daß das erste Auftreten des Namens in den Süden und Osten des Wansees führt. Wie weit derselbe dort in das Altertum hinaufreicht, ist noch nicht bestimmt. Möglicherweise erstreckt sich das Alter dieser Bezeichnung für das genannte Gebiet bis zur Abfassungszeit der Genesis hinauf.

2.

Papst Benedict XIV und seine Bullen bezüglich der chinesischen und malabarischen Gebräuche.

Von P. A. Kirsch in Wimpfen.

Anläßlich der Besprechung, welche P. Pfülf S. J. der zweiten Auflage von Prof. Funk's Kirchengeschichte (1890) in den „Stimmen aus Maria Laach“ [1]) angedeihen ließ, sah sich dieser genötigt, einer Anzahl „Ausstellungen“ in einem längeren Artikel: „Kirchenhistorische Kontroversen“ betitelt, entgegenzutreten [2]). Pfülf hatte unter anderem in seiner Recension

1) 1891. II. Bd. pp. 102—114.
2) Tüb. theol. Q.-Schr. 1891 pp. 602—643.

bemerkt [1]): „Wenn hinsichtlich der chinesischen und malabarischen Riten die Jesuitenmissionäre geirrt haben, so waren viele Bischöfe und Missionäre, die dem Orden nicht angehörten, im gleichen Irrtum befangen. Die Frage war schwierig und bot verschiedene Seiten, und dieser Irrtum gereicht den Irrenden nicht zur Unehre. . . . . Der Verfasser hat gegen die aufgehobene Gesellschaft aber eine noch schwerere Anklage: sie hat durch Sklavenhandel und andere Härten gegen die Eingeborenen die Ausbreitung des Evangeliums unter den Indianern erschwert: Benedikt XIV mußte deshalb „den Jesuiten, wie einigen anderen Orden das Gebot der christlichen Liebe einschärfen"; der Beweis ist die Bulle Immensa Pastorum, 20. Dez. 1741. . . . . Die Veranlassung, die Bulle Immensa Pastorum im offenen Widerspruch mit der Geschichte als Anklage gegen den Jesuitenorden und Beweis seines Verfalles darzustellen, kann nur die an dieser Bulle, wie an Dutzenden von anderen, angehängte kanonistische Klausel sein, daß das Gesagte gelten sollte „universis et singulis personis tam saecularibus, etiam ecclesiasticis, cuiuscumque status, sexus, gradus, conditionis et dignitatis etiam speciali nota et mentione dignis existentibus, quam cuiusvis Ordinis, Congregationis, Societatis, etiam Jesu, Religionis et Instituti Mendicantium et non Mendicantium ac Monachalis Regularibus etiam quarumcunque Militiarum etiam Hospitalis S. Joh. Hier. Fratribus Militibus". Man möge beachten, daß besagte Klausel die gesammte menschliche Gesellschaft umfaßt, soweit sie der Jurisdiktion des Papstes unterworfen ist. So Pfülf.

Dem gegenüber erweist Funk [2]):

1) „Es ist richtig, daß die Jesuiten der Bulle Ex quo

---

1) L. St. l. c. p. 112 ff.
2) l. c. pp. 629—637.

singulari v. 11. Juli 1742 sich unterwarfen. Aber nicht minder richtig ist, daß der römische Stuhl schon vorher die Frage klar und bestimmt entschied, und daß die Jesuiten trotzdem ihr Verfahren fortsetzten". . . . „Der Sachverhalt erhellt vor allem aus der gedachten Bulle, welche eine kurze Geschichte des ganzen Streites enthält und worin Benedikt XIV von inoboedientes et captiosi homines redet, welche die päpstliche Verordnung zu umgehen suchten". Der gerügte Ungehorsam tritt aber nicht erst zur Zeit Klemens XI (i. J. 1715) hervor; „er geht mehr oder weniger bis auf die erste Verurteilung der chinesischen Gebräuche durch Innocenz X 1645 zurück; er äußert sich namentlich in den Schwierigkeiten, welche die Jesuiten den seit 1658 nach China abgesandten apostolischen Vikaren bereiteten, und dies selbst dann noch, nachdem Klemens IX in der Bulle Speculatores 1669 unter Androhung von Strafen den Missionären Unterwerfung unter die Visitation seiner Vikare geboten hatte". Zum Beweis wird eine Stelle „aus einem Gutachten angeführt, welches auf Befehl Benedikts XIII 1726 über eine von den Jesuiten seinem Vorgänger Innocenz XIII überreichte Denkschrift durch den Sekretär der Propaganda, wahrscheinlich den späteren Kardinal Passionei, verfaßt wurde". Sie ist abgedruckt in den Mémoires de la Congrégation de la Mission (Band IV. pp. 130—150).

2) Da Pfülf die Verwertung der Bulle Immensa pastorum v. 20. Dez. 1741 als auf die Jesuiten bezüglich bestreitet, sieht sich Funk veranlaßt, den Beweis für seine Behauptung anzutreten, indem er strikte nachweist, daß die Klausel non obstantibus im innigsten Zusammenhang mit dem Inhalte der ganzen Bulle steht.

Auf die Argumentationen Funks läßt sich nichts mehr erwiedern.

Wir können seine Ausführungen aber durch verschiedene

weitere Aktenstücke stützen, die uns nachträglich in die Hände kamen, und zwar mit den eignen Worten Benedikts XIV.

So ist es zunächst ein Brief an den König von Portugal vom 24. Dezember 1740, in welchem der Papst einem Teil dieses Ordens den Vorwurf nicht ersparen kann, daß sie ihren Ruhm darin setzten, den apostolischen Anordnungen nicht zu gehorchen und unter allerlei Ausflüchten dieselben zu umgehen. Der Papst fleht sogar die königliche Hilfe an, um die Patres zum endlichen Gehorsam gegen die päpstlichen Verordnungen zu bringen. Das Schreiben wurde veranlaßt durch die Erhebung des Jesuitenpaters Polykarp Sosa auf den Bischofsstuhl von Peking; derselbe war durch den König von Portugal präsentiert worden, und Benedikt XIV berichtet dem Könige die erfolgte Nomination. Aber zugleich verheimlicht er demselben die Schwierigkeiten nicht, welche diese Ernennung gehabt habe, und zwar auf Grund des Ungehorsams mancher seiner Ordensgenossen. Das Breve [1]) lautet: Al Re di Portogallo. Benedictus etc. Charissime in Christo Fili noster. Ben volontieri e con nostro sommo giubilo diamo con questa lettera, scritta di nostro punto, parte a Vra Mta, di avere nel prossimo passato Concistoro, tenuto lunedi, proposte la maggior parte delle Chiese da tanto tempo vacanti ne' suoi Regni, essendo disposti a far la proposizione delle altre nel primo Concistoro, che terrassi dopo le feste del Santo Natale, che le auguriamo felicissime piene di tutte le prosperità spirituali e temporali. Due sono stati i fondamenti della nostra divisata allegrezza, uno di aver finalmente dati i Pastori alle Diocesi, punto troppo importante, e che a S. Pietro Apostolo, ed in esso a tutti i suoi successori, fra quali Noi, benchè senza verun nostro merito, fu ingiunto nelle celebri parole, dette a lui da Gesù Cristo: Pasce oves

1) Archiv. Vatic. Segr. Armar. IV. Prencip. Nr. 270 (Registr.).

meas. L'altro è stato quello, di aver potuto fare il predetto passo nella maniera e forma desiderata da Vra Mta, le di cui soddisfazioni abbiamo desiderato e sempre desideriamo d'incontrare, per la stima ben distinta, che faciamo della Sua Persona, e per l'affetto Paterno tenerissimo, con cui l'amiamo. Fra le chiese o siamo Vescovadi proposti, Vra Mta sappia, che abbiamo ancora proposta quella di Pekino per il Padre Polycarpo Sosa della Compagnia di Gesù, presentato da lei. A questo passo, potiamo dirle con ogni ingenuità, ch'erano contrarj una buona parte de' Cardinali della Congregazione del Sant' Offizio, e della Congregazione di Propaganda Fide, non perchè siavi mai stato veruno, che abbia avuto menoma difficoltà in ordine al di lui costume, e la di lui abilità; non perchè siasi di veruno preteso di fare una regola generale esclusiva di tutti i Padri della Compagnia dall esser Vescovi; non perchè siavi mai stato veruno, che non sia stato concorde con Noi nel desiderio di compiacere la Mta Vra, ma per altri dispariti motivi, che sono i seguenti: Alcuni de' buoni Padri, particolarmente Portoghesi, della Compagnia, che è da Noi veramente stimata ed amata, come ne posson' esser buon testimonj i Superiori Generali della medesima, che ci trattano, e ci anno trattato nel lungo corso di 40 anni d'impieghi avuti in Roma, si fanno gloria ed impegno di non ubbidire ai Decreti Apostolici, alla bolla abolitiva de' Riti Cinesi della Santa Memoria di Clemente XI e con varie poco sussistenti interpretazioni vanno imbrogliando la materia, collo specioso pretesto di facilitare la conversione degl' Infideli. Quando, dando una semplice occhiata alla lettera, scritta dal loro Fondatore Sant' Ignazio ai suoi Religiosi, che aveva nel Regno di Portogallo, potrebbero facilmente cognoscere l'obbligo indispensabile, che anno di pronta-

mente ubbidire ai Decreti e Bolle Pontificie; quando nell' atto di assumere la Missione anno giurato di eseguire e Decreti e Bolle, delle quali oggi si tratta; quando lo sciorre i dubbj eccitati sopra le medesime, e la loro interpretazione appartiene privativamente alla Santa Sede, e non ad altri; quando finalmente non vi può essere facilitazione per convertire gl' Infedeli, che quella, che dipende dai decreti, Canoni e Bolle del Romano Pontefice, che è Guidice infallibile dei punti di Fede. Chi dicesse à Vra Mta, che il Padre Polycarpo non è stato, ne è il piu ubbidiente, non le direbbe certamente cosa, che non fosse vera, perloche, se qualcheduno non era totalmente propenso a vederlo Vescovo di Pekino, non aveva tutto il torto, tanto più, essendovi i Decreti della Santa Memoria di Clemente XI manifestati alla Congregazione di Propaganda di Fede, di non voler amettere presentazioni de' Padri della Compagnia alle Chiese di Pekino e Nankino, avendo quel santo Pontefice ben conosciuto, che essi invece di promovere l'osservanza de' suoi Decreti e della sua Bolla, giusta il tenore del loro giuramento, si facevano cavillatori di essi ed oppositori all' esecuzione. Noi però in riguardo specialissimo della presentazione fatta del Padre Polycarpo Gesuita alla Chiesa di Pekino da Vra Mta, dopo lunga e matura considerazione, l'abbiamo accetata, superando ogni rimorso di coscienza sulla fiducia della Sua valida assistenza. Ella deve esser anuoverata senza dubbio fra i Rè veramente Cattolici, veramente Pii e veramente attaccati all' onore di Dio ed alla Santa Apostolica Sede, e però, quanto sappiamo e potiamo la preghiamo a far si, che non meno il Padre Polycarpo, che gli altri Padri Gesuiti Portoghesi, ò per qualunque altro titolo suoi dipendenti, che in qualsi voglia modo non ubbidiscono ai Decreti Apostolici ed alla

Costituzione della S. M. di Clemente XI, prestino finalmente la dovuta ubbidienza, e per l'obbligo, che ne anno, e per il giuramento dato, come si è detto, quando accettarono il peso della Missione, e siano preparati a far lo stesso in ordine ai Decreti, Costituzioni e Bolle, che col tratto del tempo possono esser fatte o da Noi o da Nostri Successori. La santa Religione, i Dogmi di fede, l'ecclesiastica disciplina riconoscono la loro origine e sussistenza da questa Santa Sede, ma le braccia per l'excuzione e per essigere l'ubbidienza sono i Principi Cattolici. Rifletta di grazia Vra Mta a tanti esempj, che sono nella storia Ecclesiastica, a tanti altri particolari esempj, che ritroverà fra le gesta de' gloriosissimi suoi Rè Antecessori, quali si sono sempre gloriati di assistere colla loro autorità alle determinazioni Pontificie, e facilmente riconoscerà, che la nostra dimanda è gìusta, e che l'ajuto, che imploriamo non è nuovo o pellegrino .... Per non esser rei al cospetto del grand Iddio, col pieno consiglio ed approvazione de' Cardinali da Noi interrogati, scriviamo un Breve al Padre Polycarpo, in cui, in virtù di Santa Ubbidienza, promessa e dovuta a Noi, gli comandiamo il dare un giuramento prima della sua Consegrazione, in cui di nuovo si obblighi alla esatta osservanza dei Decreti, e Bolle emanate, e dell' altre, che da Noi o dai Nostri Successori saranno fatte e pubblicate. Tale è la confidenza, che abbiamo in Vra Mta, che a lei stessa mandiamo il Breve, acciò faccia la gracia di farlo sicuramente recapitare ed esegiure. . . .

Romae apud S. Mariam Majorem die 24 Dec. 1740.

Die Antwort des Königs erfolgte am 4. Februar 1741. Sie sichert dem Papste die königliche Unterstützung behufs Ausführung und Befolgung der päpstlichen Dekrete und Bullen zu.

In seinem Dankschreiben berührt Benedikt XIV wiederum

die angeführte Materie und hebt hervor, daß er in den chinesischen Angelegenheiten für niemand Partei ergreife. Die Dominikaner ständen seinem Herzen nahe; das hindere ihn aber nicht, mit dem Vorgehen mancher von ihnen unzufrieden zu sein; denn in Frankreich und Flandern gäbe es solche, welche sich über die päpstlichen Bullen gegen die Jansenistischen und Quesnelianischen Irrtümer hinwegsetzten. Auch den Vätern von der Gesellschaft Jesu habe er jederzeit Beweise seiner Liebe gegeben; aber wenn er tagtäglich sehen müsse, wie manche von ihnen die Konstitutionen Klemens XI bezüglich der chinesischen, und Klemens XII betreff der malabarischen Gebräuche überträten, andere ihrer Mitbrüder aber diese Widerspenstigkeit beklagten, so gehe ihm ein Stich durch das Herz. Er vermute, daß daher auch der geringe Fortschritt in den dortigen Missionen herrühre. Man bekehre dort niemand, oder die Bekehrung zum Christentum geschehe in einer Weise, wie es die Apostel nicht gethan hätten.

Dieses Dankschreiben [1]) hat nachstehenden Wortlaut:

Charissimo in Chr. filio Nostro Joanni Portugalliae et Algarbiorum Regi Illustri Benedictus XIV. . . . Benche la lettera di Vra Mta dei 4. di Febr. dell' anno corrente sia risponsiva ad un altra nostra scrittale nel giorno 24 di Dicembre dell' anno passato, non possiamo però astenerci dall incommodare la Mta Vra con questa nostra replica, che non ha altro fine, che renderle distinte grazie della singolari bontà, che ha verso di Noi e della generosa promessa di assistere colla sua potente protezione alle Apostoliche determinazioni prese da' Nostri Predecessori, ed a quelle, che dopo aver ben veduta ed esaminata la materia, ed aver invocato con tutto il cuore lo Spirito Santo, saranno col tratto del tempo prese da Noi, per ben regolare

1) Archiv. Vat. Segr. Arm. IV Prenc. Nr. 270.

l'incremento della Nostra Santa Cattolica Religione nel vasto Impero della Cina. Iddio ci sia buon testimonio, Noi non siamo di verun Partito. Amiamo i Padri Domenicani, ma condanniamo la condotta di alcuni di loro, che nella Francia et nella Fiandra sono Refrattarj alle Pontefìcie Costituzioni contro gli errori di Giansenio et di Quesnello. Quanto sia il nostro affetto verso i Padri della Compagnia di Gesù, non chiediamo testimonianza da altri, che da quelli di loro, che pure non sono pochi, e che sono ben informati, di quanto abbiamo fatto in beneficio di tutta la Compagnia, quando nello spazio di 40 Anni abbiamo ne' principali Impieghi della Corte prestato il nostro servizio à trè Sommi Pontefici, e quando in qualità di Arcivescovo per lo spazio di 10 anni abbiamo governato la Chiesa Arcivescovile della Nostra Patria di Bologna; ma l'avere ogni giorno riscontri dell' alienazione di alcuni di loro dalla dovuta ubbidienza alle Costituzioni di Clemente XI sopra i Riti della Cina e di Clemente XII sopra i Riti del Madurè, ed il vedere, che fra loro non manca chi, convinto di questa verità, si stringe nelle spalle, e piange la ritrosia de' suoi Compagni, è una cosa, che ci passa l'Anima, e che ci fa sospettare, procedere da ciò il poco buon esito di quelle Missioni, ed ivi non farsi Cristiani, o farsi Cristiani in un modo, che non è buono, che, avegnache non coerente al modo, con cui i Santi Apostoli convertirono tutto il Mondo, avendolo convertito colla Predica della parola divina netta, e semplice, e non coperta col raggiro di occulte intenzioni e di mentali restrizzioni.

Per domare il condotta di alcuni de'predetti Domenicani siamo ricorsi e ricorriamo continuamente alla Mta del Rè Cristianissimo e ad altri Principi del secolo. Acciò ben si pianti il Vesillo della Fede e trionfi la Croce di Cristo

nella Cina e ne' Regni del Madurè siamo ricorsi e ricorriamo alla Mta Vra, nè abbiamo mai implorato, nè mai imploreremo la Sua Sovrana Assistenza, che per proteggere e beneficare i Padri della Compagnia, quando siano ubbidienti ai Decreti Apostolici, e per dare il braccio e l'ajuto contro quelli, che siano apertamente disubbidienti, e solo in apparenza ubbidienti. . . . .

Gastel Gandulfi 15. Giugnio 1741.

Aus diesen beiden Briefen dürfte doch klar genug hervorgehen, aus welcher Gesinnung heraus die Bulle: Immensa Pastorum vom 20. Dez. 1741 verfaßt wurde, und nach welcher Seite hin sie gerichtet war.

Wie die Nichterwähnung der Jesuiten in diesen Bullen zu verstehen ist, dafür haben wir gleichfalls die authentische Erklärung des Papstes, und zwar wiederum in einem Schreiben Benedikts an den König von Portugal vom 11. Aug. 1742 nach Erlaß der Bulle Ex quo singulari vom 11. Juli d. J. Nach seinen eignen Worten hat sich der Papst zur Publikation, einer neuen Bulle entschlossen, um die Anordnungen Klemens XI von neuem zu bestätigen und die Permissionen des Patriarchen Mezzabarba zu widerrufen. In dieser Bulle läßt man die Patres der Gesellschaft Jesu die Rolle der Opponenten nicht spielen, sondern man redet nur in allgemeinen Ausdrücken von Missionären. Von ihnen spricht man nur bei der Aufhebung der Privilegien, weil sie sonst, wenn nicht genannt, auch nicht einbegriffen sind. Die kräftigen Ausdrücke, welche wohl am Platze gewesen wären, sind weggelassen. Man hat für den Fall des Ungehorsams auch nicht das Aufnahmsverbot von Novizen in Aussicht gestellt, wie es sonst der Fall war, sondern kurzerhand die Zurückberufung von den Missionen. Dieser Milderungen hat sich der Papst gern bedient wegen der Zuneigung, die er für die Gesellschaft Jesu hegt, und

wegen des Ansehens, dessen sie sich beim Könige von Portugal erfreuen.

Der bezügliche Passus [1]) aus dem noch verschiedene andere Materien berührenden Schreiben [2]) lautet: .... Si degnerà Vra Mta aver presente, che, tempofà, l'avvisassimo delle note permissioni del fu Msgre Mezzabarba, facendole in oltre la confidenza, che eravamo determinati di condannarle, implorando la di lei autorità, acciò l'apostolica determinazione avesse il suo effetto nella Missione della Cina. Degnossi V. M. di gradire la parte, e non lasciò di scriverci una lettera, nella quale si esponeva la rotta intensione dei Padri della Compagnia di Gesù nel sostenere le Permissioni, la differenza, che correva tra la Chiesa nascente e la Chiesa adulta, e finalmente l'impegno di mantenere il fatto d'un legato Apostolico, che era già stato prima autenticato dalla S. Santità di Clemente XI.

Chiamiamo Dio in testimonio della nuova indefesa attenzione, adoperata da Noi sopra l'affare, dopo che leggemmo la di lei lettera, delle nuove consulte fatte, delle nuove orazioni fatte, e fatte fare, per essere ispirati dal grand Iddio di questo dovemamo fare: ma finalmente convinti dal nostro modo d'intendere, che la Costituzione di Clemente XI era sacrosanta, che le permissioni del Patriarca tiravano o a enervarla o a distruggerla, che il medesimo Patriarca o aveva ecceduto i limiti delle sue Commissioni, o che le sue determinazioni erano state dilatate, o poste in diverso aspetto da quelle, in quelle, in cui le voleva, da chi in seguela di esse pretendeva di ridurre al nulla la Costituzione di Clemente XI. Mossi altresi unicamente, e Dio ne sia in testimonio, dallo zelo della purità della religione, agitati da interna sinderesi, che rappresentandoci

1) Archiv. Vat. Segr. Misc. Bolognetti Nro. 304 fol. 14 r.
2) l. c. fol. 3 ff.

la nostra morte, ce la faceva vedere piena d'orrore, lasciando sul Tavoliero indeciso un punto troppo grave, il di cui esame fu intrapreso dal nostro Antecessore. Ci siamo risoluti di pubblicare una nuova Costituzione confermatoria dell'altra di Clemente XI e riprovatoria delle permissioni del più volte nominato Patriarca Mezzabarba [1]). Questa è stata da Noï consegnata al Commendatore Sampajo, acciò la trasmette à V. M. In essa non si fa fare ai Padri della Compagnia la figura de' Oppositori, ma si parla in genere di Missionarj; e de'predetti Padri unicamente si parla nella deroga ai privilegj, perchè in vigore dei medesimi, se non sono nominati, non sono compresi. In essa si tralasciano l'espressioni più forti, che in tante occasioni si sarebbero potute adoperare. In essa non s'impone in caso di disubbidienza il sospendere di vestire i Novizj, come altre volte si è praticato, ma unicamente si dice, di richiamarli dalla Missione, quando ricusino di ubbidire agli ordini del Vicario di Cristo, facilità usate ben volontieri da Noi, e per l'affetto, che abbiamo alla Compagnia, e per il grande onore, ch' essa gode della di lei protezzione.

Finisce questa nostra lettera, ormai troppo lunga, col ricore à V. M., pregandola, questo possiamo et sappiamo, acciò la Costituzione abbia la sua excuzione nell' Impero della Cina e appresso i nostri Missionarj. Sappiamo, che ella lo può fare. Speriamo, che lo farà, e facendolo pioveranno sopra la di lei degna persona, e sopra i suoi felicissimi regni le grazie celesti. . . . .

Dat. Romae apud S. Mariam Majorem die 11. Augusti 1742.

Der König antwortete dem Papste unter dem 27. September, er habe am 26. dieses Monats an den Bischof von Peking, — den letzten Jesuiten auf diesem bischöflichen Stuhl —

1) cf. hierüber auch l. c. fol. 7 ff.

und an den Vizekönig von Indien die Weisung ergehen lassen, Sorge zu tragen für die Publikation und Exekution der Bulle.

Unter dem 17. August 1742 hat der Papst in einem seiner Schreiben, die er allwöchentlich an den Staatsminister von Frankreich, Kardinal Pierre Guérin de Tencin, zu richten pflegte, auch dieser seiner Bulle über die chinesischen Angelegenheiten Erwähnung gethan und bemerkt, er habe mit der Verurteilung nicht länger mehr warten können. „A quest' ora“, schreibt[1]) der Papst, ella avrà avuta la nuova della Causa della Cina. Coram Deo non si poteva più aspettare, ne Noi abbiamo voluto aspettare l'ora del Capezzale, per doverci pensire di non aver fatto per il vero Culto di Dio e per l'esclusione d'ogni superstizione, quanto doveva farsi. In caso d'innobbedienza non si è imposta la sospensione dal vestire come fece Innocenzo XIII, uomo savio e discreto, ma si è imposta la pena, o per meglio dire si è levato il peso di non far la Missione. Iddio sa, se i Terziarj[2]) saranno contenti. Dei veri

1) Archiv. Vat. Segr. Miscell. Arm. XV, 154.

2) Was unter diesen Terziariern zu verstehen ist, ist uns trotz vielfacher Nachforschungen nicht klar geworden. Auch Pombal soll sich als solcher ausgegeben haben, wozu Crétineau-Joly bemerkt, ein Terziariat bei der Gesellschaft Jesu gäbe es nicht. Vielleicht habe er irgend einer von Jesuiten geleiteten Kongregation angehört. Nun spricht Benedikt XIV aber wiederholt von diesen Terziariern. Z. B. »Vi sono alcuni Terziarj della Compagnia, che hanno, più giudizio de' Professi; a quelli poco importano o Confucio o le Permissioni di Msgr Mezzabarba; questi combattono per Confucio, come se fosse stato fondatore della loro Compagnia, et per le permissioni di Msgr Mezzabarba, come se contenessero la scienza media o la grazia efficace ab extrinseco«. An einer anderen Stelle: ... in essa (lettera dei 13) essendo felicemente espresso, quanto vi vuole di protestativo per il famoso Terziariato. Il Terziariato nelle materie della grazia ad libitum, non essendovi cosa definitiva dalla Chiesa. . . Il gran Cardinale Bellarmino, che non era semplice Terziario, ma Professo del quarto voto, negli avvertimenti dati al Vescovo di Teano, suo Nipote dice liberalmente, quod non esset tanta facilitas peccandi, si non tanta

Professi non si parla, perche si lamentano, quando ogni cosa non si fa a modo loro.

Nachdem der Kardinal unter dem 18. September Anzeige vom Empfang der Bulle gemacht hatte, kommt der Papst nochmals auf den Inhalt derselben zurück in einem Briefe vom 6. Okt. 1742. Er erklärt, durch dieselbe könne sich niemand betroffen fühlen, der immer in Gehorsam den päpstlichen Verordnungen nachgekommen sei. Wenn die französischen Jesuiten den Gehorsam niemals verweigert hätten, so können dieselbe auf sie auch keine Anwendung finden. Und wenn in China niemals ein ungehorsamer Jesuit gewesen sei, oder jetzt sich kein solcher dorten aufhalte, so würde demnach von ihnen keine Rede sein. Der Angelpunkt liege nicht hierin, sondern darin, daß man den Gehorsam in der Vergangenheit versagt habe und auch vielleicht jetzt noch wenig Lust zum Gehorchen verspüre. Mit Ungeniertheit hätte man gewünscht, daß man davon niemals spräche, ja daß man nicht einmal einen Gedanken gehabt hätte, einmal davon zu reden. Wenn er den Jesuiten in Liebe zugethan sei, dürfe man daraus nicht die Konsequenz ziehen, daß er nicht, falls ein Häuflein von dem Gros die Straße verlasse, auch die Peitsche gebrauchen dürfe. .. Die Worte des Papstes lauten: .... Venendo alla Nostra Costituzione sopra i Riti Cinesi, abbiamo creduto di doverla pubblicare una volta, perche troppo ci premeva, e

facilitas absolvendi«. Weiter: ... del fu P. Tamburini, Generale della Compagnia di Gesù, nelle di cui mani, tant'anni sono, ella (Cardinal Tencin) fece la Professione di Terziario, e quando non sia stato nelle sue mani, sara stato in quelle del Provinciale, come suo Procuratore e Mandatario, non potendosi ricevere simili illustri Terziarj, se non colla Professione da farsi o a dirittura nelle mani delle Generale o nelle mani del Provinciale de expresso Patris Generalis mandato«. — Anderswo: Si tocca con mano che la Compagnia di Gesù non ha in Roma, che il Generale Tedesco, e che manca il Francese Generale de'Terziarj« u. a. St. mehr.

sempre ci premerà il primo articolo del Decalogo, a cui è opposta la superstizione de'medesimi Si è detto quello, che ci doveva contro chi con tante tergiversazioni ha mai sempre ricusato d'obbedire, e se i Padri Gesuiti della Francia non hanno questa taccia, d'essi non si è parlato; anzi di più, se nella Cina non v'è verun Padre della Compagnia, che sia mai stato, o sia disobbediente, nemmeno si è parlato de'Gesuiti della Cina; ma il punto non consiste qui, consiste, che non si è obbedito per lo passato, e forse oggi vi è anche poco genio d'obbedire, ma per prepotenza si sarebbe voluto, che ne si fosse parlato, ne si fosse mai pensato di parlare, e questo poi in verità è troppo, ed è un troppo, che dispiace a Dio, ed agli Uomini, che devono, quanto possono, cercare la gloria di Dio. Se i Gesuiti sono le nostre Truppe in Francia, Noi non abbiamo lasciato, ne mai lascieremo di lodarli. Quando anche ne' nostri Ministeri exercitati in Roma, o quando eravamo Arcivescovo di Bologna o nel tempo del nostro Pontificato ci è veruna occasione di giovare o ai particolari, o alla Religione in universale, non abbiamo lasciato, ne lascieremo di farlo, e quanto al futuro Iddio ce ne somministri il modo, perchecirca il passato ne sono Testimonj tutti i Padri d'Italia; ma da questi Principj non ne può venire una conseguenza, che se qualche drappello d'un Corpo cosi numeroso e rispettabile esce di strada, e tira calci, non si abbia da adoprare la frusta. . . .

3.

Textkritisches zu Job.

Von Prof. Dr. Norbert Peters in Paderborn.

(Schluß.)

20, 10. Alle gegen den Vers vorgebrachten Bedenken verschwinden, wenn das Verbum von St. I von רצץ mit G. P. T. V. abgeleitet und יָרֻצּוּ vokalisiert, sowie wenn in St. II יְדֵיהֶם gelesen wird. ידיו wird durch בניו in St. I veranlaßt sein. Es wäre dann zu übersetzen:

„Seine Kinder (Akk.) unterdrücken die Armen,
Und ihre Hände müssen sein Vermögen wiederhergeben".

Vgl. dazu V. 19.

20, 23. Das Subjekt wird vermißt. Statt יהי zu lesen יהוה (Wright), empfiehlt sich wenig, da יהוה in den Reden der auftretenden Personen in M. vermieden ist. Außerdem ist St. I Glosse (vgl. V. 22 I), die in K[1] noch fehlt, in S. den Asteriskus trägt und nach *x*. aus *Θ*. stammt. Nun steht aber המטיר sonst nie mit ב vor dem Objekt und לחומו ist sehr problematisch (vgl. Nowack zu Soph. 1, 17). Es ist aber בעל resp. בל aus religiöser Engherzigkeit anerkanntermaßen nicht selten aus M. entfernt. Vgl. meine Ausführungen zu Js. 44, 19 in Th. Q. S. 1896 S. 283 f. Ich vermute deshalb, daß statt בלחומו zu lesen sei בַּל חומו· חומו bildet so die Parallele zu חרון גפו, zugleich allitterierend. So wird die noch neulich (Z. f. A. W. 1900 S. 44) von F. Schwally erhobene Forderung nach einem Synonymum von אפו חרון erfüllt, die er l. c. für unmöglich hielt. Daß das Suffix in עלימו hier nur singularisch gefaßt werden kann, ist unbedenklich (vgl. E. König Lehrgebäude II. 1. S. 446).

Der Vers würde dann heißen:

„Herab sendet auf ihn seines Zornes Entbrennen
Und niederfallen läßt auf ihn Bel seine Glut".

Zur Beurteilung der mythologisch gefärbten Ausdrucksweise vgl. P. Vetter in Th. Q. S. 1899 S. 550. Es ist auch zu beachten, daß der Satz in einer Sopharrede steht. Wer aber an בל Anstoß nimmt, würde בעל (in dem ursprünglichen indifferenten Sinne) wählen können.

20, 24. Unter נשק läßt sich nicht „hauptsächlich das Schwert" verstehen (Welte), sondern nur Harnisch, Beinschienen u. s. f. Das ergiebt aber eine zweifellose Härte des Gedankens in St. I, die auch durch Budde's Bemerkung, daß man aus der Ferne den Krieger als solchen erkenne, m. E. nicht beseitigt wird. Ich schlage vor מְנֻשָּׁק ברזל zu vokalisieren, so daß zu übersetzen wäre:

„Er flieht gewappnet in Eisen,
Es durchbohrt ihn der eiserne Bogen".

Allerdings findet sich נשק (= sich rüsten) sonst nur im Kal.

22, 17—18. Die Verse sollen entweder beide Glosse sein (Budde, Beer, Duhm.) oder wenigstens der zweite (Siegfried). Allein man hat die zwei Verse gründlich mißverstanden. Zunächst verlangt G. und P. in V. 17 לָנוּ st. למו. M. entstand dadurch, daß man die direkte Rede der Gottlosen mit ממנו abgeschlossen sein ließ. In V. 16 ist mit G. מֶנּוּ unter Vergleichung von 21, 16 (G.) zu lesen. M. beseitigt an beiden Stellen ein eventuelles Ärgernis des Lesers. Nun ist allerdings V. 17 I im ganzen = 21, 14 I, V. 17 II weist deutlich auf 21, 15 I zurück, V. 18 I lehnt sich an 21, 16 I an und V. 18 II ist = 21, 16 II. Das ist aber keineswegs „klägliches" Sichselbstabschreiben des Dichters (Duhm), sondern künstlerisch wirkungsvolle Wiederaufnahme der Rede Jobs in c. 21 durch Eliphaz. Dabei ist 22, 18 ironisch gedacht. So fügen sich

die zwei Verse vortrefflich in M. in den Zusammenhang. Auf die Frage der Ursprünglichkeit der in der Urseptuaginta fehlenden Verse 13—16 gehe ich hier nicht ein.

23, 17. Daß לֹא nicht zu halten ist, erkannte schon Bickell, ohne die Streichung durch Texteszeugen zu motivieren, und ohne das Eindringen zu erklären. לא fehlt aber wie in Kenn. 48 (Beer), so auch in G. Denn *οὐ γὰρ ᾔδειν* ist = נצפנתי. Vgl. Js. 45, 15 *οὐκ εἰδέναι* = הסתתר. נצפנתי des G. wird aber nach 24, 1 eingedrungen sein. In 24, 1 ist aber לא vor נצפנו mit G. Kenn. 30. pr. Ross. 230 zu streichen, wie der Zusammenhang fordert. An beiden Stellen läßt sich das Eindringen von לא aber durch folgende Erwägung plausibel machen. An נצפנו in 24, 1 nahm man Anstoß und schrieb auf den Rand die Bemerkung לא נצפנו, etwa in der Form לא נצ׳. Vgl. die nicht selten abgekürzte Schreibung der Stichworte in den Randlesarten des cod. B. des hebräischen Eccli. Diese Randnote wurde in gleicher Weise auf נצפנו in 24, 1 wie auf נצמתי in 23, 17 bezogen, und so geriet לא an beiden Stellen in den Text, wo es G. noch nicht fand.

24, 9. Der Vers wird von Bickell, Budde, Beer und Duhm gestrichen, weil als V. 3 parallel nicht hierher passend. Da aber der Vers durch alle Texte bezeugt wird, wäre ein solch radikales Mittel erst als ultima ratio zuläßig. Nun ist aber V. 6—8 die Rede von armen, aber freien Wüstenbewohnern, in V. 10—12 jedoch von arbeitgeplagten Sklaven. Den Übergang zwischen den zwei Absätzen vermittelt V. 9. Ich streiche hier nämlich in יגזלו und יחבלו die Endungen, die bekanntlich in der ältesten Zeit sehr frei behandelt wurden, und vokalisiere יְגֻזַּל und יְחֻבַּל, gleichzeitig nach G. (*ἀπὸ μαστοῦ*) משד und mit Kamphausen (bei Beer) עָל vokalisierend. Dann heißt der Vers:

„Geraubt wird von der Brust die Waise
Und das Kind des Elenden als Pfand genommen".

V. 5—8 haben also das Schicksal der hinausgestoßenen Elenden selber, V. 9—12 das ihrer Kinder zum Gegenstande. Die Auffassung von M. wird durch V. 3 veranlaßt sein.

24, 19. M. ist nicht zu halten. Vgl. Duhm. Es ist aber nichts weiter nötig als andere Vokalisation von St. II. יגולו geht auf חלקתם in V. 18 II. *Ἀνεμνήσθη αὐτοῦ ἡ ἁμαρτία* des G., das mit V. 20, wozu es Swete zieht, nichts zu thun hat, führt auf שָׁאוּל חֶטְאוֹ. Damit ist מימי שלג in M. unvereinbar. Ich lese מִימֵי שלג. Vgl. Gen. 9, 11 (מִמֵּי).
Dann heißt der Vers:

„Dürre wie Hitze raffen hinweg,
Durch das Schneewasser wird seine Sünde gestraft",

d. h. im Sommer schädigt ihn die Dürre, im Winter die Überschwemmung, ein Gedanke, der sich vortrefflich in den Zusammenhang fügt.

24, 24. ככל in M. ist unmöglich. Vgl. Duhm. G. hat *ὥσπερ μολόχη*, und Duhm liest demnach כמלוח. Wenn das abgekürzt כמל' geschrieben war, würde sich M. leicht erklären lassen durch Verschreibung von מ zu כ unter dem Einflusse des vorhergehenden כ. Aber 30, 4 ist in G. מלוח durch *ἅλιμα* gegeben, und *μολόχη* erklärt sich auch ausreichend durch die Absicht, ein Wort zu wählen, das an das hebräische Wort der Vorlage anklingt. Vgl. S. 35 meiner Beiträge zu Samuel, Freiburg 1899. Ich vermute nämlich, daß in ככל das neuhebräische כָּל steckt, das die noch weiche, aber schon gekörnte Ähre bezeichnet. Vgl. Levy s. v. Das wird auch durch den Parallelismus empfohlen, sowie durch das so entstehende Wortspiel, mit ימלו in St. III. Denn die Wortspiele sind in Job sehr beliebt. Allerdings sind dieselben in den Kommentaren lange nicht ausreichend gewürdigt. Ich lese demnach כְּכָל. Statt איננו verlangt außerdem der Kontext אינם. נו und ם sind verwechselt unter dem Einfluß des in Job mehrfach (vgl.

Job 3, 21; 8, 22; 23, 8; 27, 19) vorkommenden איננו, dem gegenüber אינם sich nicht findet. Es wäre also zu übersetzen: „Hoch stehn sie ein wenig, dann sind sie nicht mehr,

Und sie sinken zusammen, verschrumpfen wie die grüne Ähre
Und werden wie des Halmes Spitze abgeschnitten".

27, 23. Grimme hat richtig erkannt, daß das nur gezwungen erklärbare ממקומו in M. versehentlich aus V. 21 eindrang. Er konjiziert ממרום. Allein Gott erscheint als Subjekt immerhin minder gut passend. Ich vermute nach 27, 7 מִתְקוֹמְמוֹ, das M. ja graphisch auch sehr nahe steht. An dem Singularsuffix auf מו in St. I. nehme ich hier so wenig wie in 20, 23 Anstoß. M. E. ist es absichtlich gewählt um mit St. II zu reimen. Es wäre also zu übersetzen:

„Über ihn klatscht in seine Hände
Und es zischt über ihn sein Feind".

28, 3—4. Ich schlage für die schwierigen Verse folgende Verbindung vor:

3. „Ein Ende macht der Finsternis
Und ganz bis zum Ende wird erforscht,
Das dunkle und finstre Gestein 4. durchbricht der Schacht,
(Wo) fern von den Leuten die Vergessenen weilen,
Hangen ohne Halt, schweben den Menschen fern".

Dabei ist vorausgesetzt die Punktation מֵעַם (P. V.), deren Konsequenz גָּרוּ ist und die Konjektur חוֹקֵר st. חוֹקֵר. Die Frage der Ursprünglichkeit der einzelnen Stichen lasse ich hier beiseite [1]), da sich dieselbe nur für das Kapitel im ganzen ersprießlich behandeln läßt.

30, 24 f. M. ist zweifellos in V. 24 korrumpiert. Die Übersetzungen helfen wenig. Deshalb wird ohne Konjektur nicht auszukommen sein. Da V. 25, wie אם zeigt, V. 24

---

1) K¹ > 28, 3 II — 4 I, V. 5 — 9 I, V. 14 — 19, V. 21 II — 22 II, V. 26 II — 27 I.

parallel und in seinem Sinne durchsichtiger ist, wird am besten von diesem Verse ausgegangen. M. wäre zu übersetzen: „Oder weinte ich nicht über denjenigen, der einen harten Tag hatte, war meine Seele nicht betrübt über den Armen"? St. II kann kaum anders als fragend gefaßt werden. Die Negation לא von St. I gehört also auch zu dem Verbum von St. II. Dieser Gedanke von M. paßt hier aber noch nicht; er würde erst in das folgende Kapitel gehören. Deshalb hat Siegfried vorgeschlagen, V. 25 nach 31, 20 zu stellen. Allein das ist zu radikal. Näher liegt Folgendes. In der stichischen Schreibung des cod. B des Ecclesiasticus geschrieben käme בכיתי unmittelbar über קויתי (V. 26) zu stehen. Das legt die Vermutung nahe, daß es hierdurch beeinflußt ist. י kann außerdem an sich leicht für ו eingedrungen sein. Lesen wir aber die Nominalform בְּכִיוֹ (vgl. Gen. 50, 4), so ist נַפְשׁוֹ st. נפשי die notwendige Konsequenz. Dann hat V. 25 den Sinn: darf der Arme denn nicht klagen in seinem Leid? Nun bildet aber V. 25 die zweite Hälfte des Fragesatzes. Die Gesetze des Parallelismus lassen deshalb die Präsumption begründet erscheinen, daß V. 24 einen analogen Sinn hat. Nun ist aber V. 24 I nach Ausweis von אם in St. II und V. 25 als erstes Glied der vier Fragen zu fassen. Die Bedeutung von עי = Trümmer, Ruinen ist gesichert. Job vergleicht sein Glück mit einem eingestürzten Gebäude. So gewinnt man für St. I den Sinn: Streckt man nicht im Unglück die Hand nach Hülfe aus? Da aber בעי von St. I בפידו in St. II parallel ist, wird in der Konsonantengruppe להן שוע das ישלה יד von St. I entsprechende Glied stecken. In להן aber die Negation noch einmal zu suchen, verbietet der Parallelismus mit V. 25. Deshalb nehme ich die geistreiche Konjektur Bickells לא יְשַׁוֵּעַ nicht an. לָהֶן in M. ist aber ganz unbrauchbar. Nun kommt aber Deut. 1, 41 eine Wurzel הון im Hi. vor, die „leicht

machen" bedeutet. Vgl. über sie Fleischer in Levy's Targumischem Wörterbuch I. 423 f. Dieses Verbum, das hier so wenig wie Deut. 1, 41 von den alten Übersetzern erkannt ist, liegt m. E. לחן in M. zu Grunde. Ich lese deshalb לָהֵן (= לְהָהֵן).

Sonach wäre zu übersetzen:

„Doch streckt man unter Trümmern nicht die Hand aus,
Oder dient im Unglück zur Erleichterung das Rufen nicht,
Oder sein Weinen nicht dem, der einen schweren Tag hat,
Ist (nicht) trüb seine Seele dem Armen"?

Dieser von M. nur in ein paar Kleinigkeiten sich entfernende Text schließt sich aber wie nach rückwärts so nach vorwärts vortrefflich an.

36, 29. תשואה in M. könnte nur auf das Krachen des Donners gedeutet werden. Das paßt hier noch nicht. Außerdem würde St. II in der Punktation von M. zu kurz sein, weil nur einen Sprechtakt enthaltend. Ich schlage deshalb תִּשָּׂא אֹת vor. M. würde sich durch § 15 meiner Beiträge zu Samuel erklären lassen. Zur Sache vgl. Deut. 4, 11; Ps. 18, 12; 97, 2. Der femininische Gebrauch von עב kann bei dem Vorkommen von עבות neben עבים nicht auffallen. In St. I ist mit Syr. natürlich מי statt אם zu lesen. M. wird durch das vorhergehende אף veranlaßt sein. Es wäre zu übersetzen:

„Und wer kennt des Gewölkes Ausbreitungen,
Das seine Hütte trägt"?

41, 17—18. משברים ist unbedenklich. Unter den zahlreichen sich an dieses Wort andehnenden Konjekturen (vgl. Beer) vermisse ich die m. E. am nächsten liegende, nämlich מְנֵי גִבֹּרִים, die sich graphisch sehr nahe mit משברים berühren würde. Es ist aber überhaupt m. E. eine Änderung in V. 17 nicht erforderlich. Anders ist es mit V. 18. M. spottet hier aller Erklärungsversuche und ist ohne Zweifel verderbt.

In St. I ist aber die ursprüngliche Lesart noch in Kenn. 180 erhalten, nämlich הַשִּׂיגֻהוּ. Hierauf geht auch G. (ἐὰν συναντήσωσιν αὐτῷ) zurück. Vgl. V. Daß in משיגהו von M. notwendig ein Substantivum stecken müsse (Grimme), vermag ich nicht einzusehen. Auch St. II läßt sich durch eine sehr leichte Änderung in Ordnung bringen. Man braucht nur statt des in der Bedeutung „Geschoß" unerwiesenen Substantivs מסע die Hiphilform מַסִּעַ zu lesen unter gleichzeitiger Tilgung des ו vor שריה, das erst eindrang, als man מסע als Substantiv faßte. Das Partizipium Hi. von נסע im Maskulinum findet sich Eccl. 10, 9. Für die Bedeutung an unserer Stelle vergleiche ich II Reg. 4, 4 (= wegschaffen).

Es wäre also zu übersetzen:

„Wenn es emporfährt, verzagen Helden,
Werden bestürzt ob der Wunden.
Trifft es das Schwert, so hält's nicht stand,
Die Lanze schleudert zurück der Panzer".

4.

Die Ergreifung und Überlieferung Jesu an Pilatus.

Von Dr. Andreas Brüll.

(Schluß.)

III. Die Überlieferung Jesu an Pilatus.

Die Verhaftung Jesu erfolgte im Namen des Hohen Rates durch die jüdische Polizei, wenn auch unter römischem Schutze. Jesus wurde daher auch zunächst zu dem Hohenpriester Kaiphas geführt, wie Matthäus (26, 57 vgl. Mark. 14,

53) berichtet, oder in das Haus des Hohenpriesters, wie Lukas (22, 54) sagt. Zwar berichtet Johannes (18, 13), daß Jesus zuerst zu Annas, dem Schwiegervater des amtierenden Hohenpriesters Kaiphas, geführt wurde. Allein dem Zusammenhang nach haben wir dabei offenbar ebenfalls an das Haus des Kaiphas zu denken, wo die dreimalige Verleugnung Petri stattfand und die Verurteilung Jesu erfolgte (Joh. 18, 15 ff. vgl. Matth. 26, 58; Mark. 14, 54; Luk. 22, 54). Es bedarf dazu nicht einmal der Annahme, daß Annas im Palaste des Hohenpriesters Kaiphas wohnte, wie auch die Tradition das Haus des Annas von dem des Kaiphas unterscheidet. Bei seiner nahen verwandtschaftlichen Beziehung zu Kaiphas und seinem großen Ansehen im Hohen Rate (vgl. Apg. 5, 6), konnte Annas immerhin im Hause des amtierenden Hohenpriesters ein vorläufiges Verhör mit Jesus vornehmen (Joh. 18, 19—24)[1]), bis Kaiphas den *ganzen* Hohen Rat (vgl. Matth. 26, 59 und Mark. 14, 55) zu einer außerordentlichen Sitzung in seinem Hause versammelt hatte, um bei der Dringlichkeit der Sache noch während der Nacht ein Urteil über Jesu herbeizuführen. Jesu wurde in summarischem Verfahren auf seine eigene eidliche Aussage hin, daß er der Sohn Gottes sei, von den anwesenden Ratsmitgliedern einstimmig (Mark. 14, 64) wegen Gotteslästerung des Todes schuldig erklärt, worauf er unter beschimpfenden Mißhandlungen von den Gerichtsdienern abgeführt wurde (Matth. 26, 67 vgl. Mark. 14, 65).

So war das Todesurteil über Jesus seitens des Hohen Rates gefällt. Aber wie sollte es vollzogen werden? Eine

1) Wenn man noch immer daran Anstoß nimmt, daß Annas Joh. 18, 19 einfach als *der* Hohepriester bezeichnet wird, so verweisen wir desfalls hier noch auf Jos. Ant. XX. 5, 2, wo der bereits entsetzte frühere Hohepriester Ananias ebenfalls als *der* Hohepriester bezeichnet wird, der mit dem amtierenden Hohenpriester verhandelt vgl. meine Abhandlung im „*Katholik*“ (1899. I. 193 ff.).

öffentliche Hinrichtung seitens der Juden am Osterfeste war nicht möglich, wenn sie sich auch über alle gesetzlichen Bedenken hinwegsetzen wollten. Ein zu befürchtender Volksaufstand (vgl. Matth. 26, 5 und Mark. 14, 2) ließ das in den nächsten Tagen überhaupt nicht zu. Jesu über das Fest hinaus in Verwahrsam zu halten, war aus demselben Grunde nicht thunlich, zumal die Verhaftung unter Umständen erfolgt war, daß sie keinen Augenblick geheim bleiben konnte. Jesus kurzer Hand aus dem Wege zu räumen, mochte dem Hohen Rate wie seiner ursprünglichen Absicht gemäß so besonders in diesem Augenblicke am nächsten liegen. Allein daran war schon deshalb nicht mehr zu denken, weil man bei der Verhaftung Jesu die Beihilfe des römischen Tribuns in Anspruch hatte nehmen müssen. Was also thun? Diese Frage zu entscheiden, war der Zweck der jedenfalls geheimen Nachsitzung, welche der Hohe Rat sofort (εὐθέως) nach Aufhebung der nächtlichen Gerichtssitzung und der Abführung Jesu, als schon der Morgen graute, veranstaltete (Matth. 27, 1 und Mark. 15, 1). Es war keine zweite Gerichtssitzung, wie man so oft unter Berufung auf Luk. 22, 66 ff. angenommen hat. Schon der Umstand, daß diese Beratung sich nach Mark. 15, 1 sofort an die Aufhebung der nächtlichen Gerichtssitzung anschloß, verbietet diese Annahme. Wenn ferner Matth. 27, 1 und Mark. 15, 1 gesagt wird, daß es über der nächtlichen Sitzung bis zum Beginn der nachfolgenden Beratung bereits Morgen geworden, so haben wir Luk. 22, 66 ff. unbedingt an die nächtliche Gerichtssitzung zu denken, von welcher Lukas die nachträgliche Beratung nicht unterscheidet. Es ist dies aber viel leichter erklärlich, als daß der dritte Evangelist die nächtliche Hauptsitzung unerwähnt gelassen und statt dessen über eine zweite ganz neue Gerichtssitzung berichtet hätte, welche der von den beiden anderen Synoptikern berichteten so ähnlich sieht, wie ein Ei dem andern. Zudem wäre eine solche zweite Gerichts-

sitzung zwecklos gewesen, da sie mit der ersten, welche jedenfalls erst nach dem ersten Hahnenschrei endigte, immerhin auf einen Tag fiel. Sie konnte daher nicht einmal scheinbar der Vorschrift entsprechen, daß ein Todesurteil erst am folgenden Tage gesprochen und exequiert werden sollte. Es war also keine neue Ratssitzung oder zweite Gerichtssitzung, zu welcher die Synedristen wieder zusammentraten, sondern eine vertrauliche Beratung (*συμβούλιον ἔλαβον* vgl. Matth. 22, 15), zu welcher sie allein versammelt blieben, um Beschluß zu fassen, wie sie das über Jesu soeben gefällte Todesurteil vollziehen sollten: *συμβούλιον ἔλαβον κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν* (Matth. 27, 1).

Aber wohl nie hat das jüdische Synedrium eine schwierigere Frage beschäftigt, als in dieser geheimen Nachsitzung. Das Resultat entsprach ganz der verwickelten und verzweifelten Lage, in welche der Hohe Rat geraten war. Er beschloß die Überlieferung des gefangenen Jesu an den römischen Landpfleger Pontius Pilatus (Matth. 27, 24; Mark. 15, 1); ein Schritt, zu dem sich der Hohe Rat nie entschlossen hätte, wenn nicht die äußerste Notlage ihn dazu gezwungen hätte. Wenigstens ist kein weiteres Beispiel bekannt, daß das Synedrium dem römischen Landpfleger einen Gefangenen überlieferte[1]).

Auch Grimm (VI. 494 vgl. 506) erkennt in der Überlieferung Jesu an Pilatus einen „Knotenpunkt" in der Entwicklung des Verfahrens gegen Jesus. Er wird aber der Bedeutung dieser Entwicklung, welche mit der plötzlichen Ent-

---

1) Zur Zeit des Landpflegers Albinus überlieferten die jüdischen Archonten demselben einen Wahnsinnigen, dessen Gebahren ihnen gefährlich schien (Jut. B. J. VI. 5, 3) vgl. Schürer a. O. II. 210, welcher bemerkt, daß die jüdischen Behörden wohl nur dann dem Prokurator einen Schuldigen überlieferten, wenn es ihnen zweckmäßig erschien. Das aber war bei Jesus im höchsten Maße der Fall.

larvung des Judas anhebt und in der Überlieferung Jesu an Pilatus ihren Höhepunkt erreicht, nicht gerecht, weil er annimmt, daß die Juden ohnehin genötigt und gewillt gewesen seien, Jesus zum Zweck der Hinrichtung dem römischen Landpfleger zu überliefern, weil sie ohne dessen Genehmigung kein Todesurteil hätten vollstrecken dürfen. Wir können hier auf die schwierige und längst noch nicht hinlänglich klar gestellte Frage, wie weit dem jüdischen Synedrium unter den römischen Landpflegern das Recht über Leben und Tod verschränkt war, nicht näher eingehen. Wie es sich aber damit auch verhalten mag, soviel ist gewiß, daß der Hohe Rat, wie für den Bereich des Judentums überhaupt (vgl. Apg. 9, 1 ff.), auch in Judäa das Recht für sich in Anspruch nahm, innerhalb der Grenzen des jüdischen Gesetzes bei religiösen Vergehen selbständig Todesurteile zu fällen und zu vollziehen, (vgl. Apg. 26, 10). War den Juden vielleicht dieses Recht verschränkt, so übten sie es doch gewaltsam aus. Und ohne Zweifel wären sie auch gegen Jesus offen oder geheim mit Gewalt vorgegangen, wenn ihnen jenes nicht mit Rücksicht auf das Volk (vgl. Matth. 21, 46 und Luk. 20, 19) und dieses mit Rücksicht auf die Römer, deren Hilfe sie bei der Ergreifung des Herrn hatten in Anspruch nehmen müssen, unmöglich gewesen wäre. Grimm trifft also nicht das Richtige, wenn er meint, daß die Juden sonst zwar nur gezwungen Todesurteile dem Landpfleger zur Genehmigung oder Vollziehung unterbreitet hätten, die Überlieferung Jesu aber „ohne Widerstreben, willig, ja mit einem wahren Drange" (S. 504) erfolgt sei. Es ist uns überhaupt kein Beispiel bekannt, daß der Hohe Rat dem Landpfleger ein Todesurteil zur Genehmigung vorlegte oder einen Gefangenen überlieferte. Wenn dies bei Jesus geschah, so geschah es nicht bloß, wie Grimm meint, zum erstenmal ohne Widerstreben, sondern überhaupt wohl zum ersten und letzten

Male, und zwar nicht willig oder gar mit wahrem Drange, sondern notgedrungen in der äußersten Verlegenheit. Das erkennt auch Grimm unwillkürlich an, wenn er annimmt, daß der Hohepriester Kaiphas nicht mit vor Pilatus erschien, und dies in folgender Weise motiviert: „Nur Kaiphas, der eigentliche Hohepriester war zurückgeblieben, deutlich seiner Stellung eingedenk, um nicht öffentlich, vor dem eigenen Volke als Ankläger auf Leben und Tod, bei dem gehaßten Heiden gleichsam um eine Gnade werbend seiner Würde zu vergeben" (a. a. O. VI. 507).

Aber auch bei der Überlieferung Jesu hat der Hohe Rat dem Pilatus keineswegs das von ihm über Jesus wegen Gotteslästerung ausgesprochene Todesurteil, welches nach dem jüdischen Gesetze die Strafe der Steinigung nach sich zog, zur Genehmigung oder Vollziehung unterbreitet. Der Hohe Rat schweigt sich über dieses Todesurteil vor Pilatus gänzlich aus. Es wird in der ganzen Verhandlung mit keinem Worte ausdrücklich erwähnt. Im Gegenteil, als Pilatus die Juden darauf verwies, Jesus nach ihrem Gesetze zu richten (Joh. 18, 31), weichem sie dem aus. Und als Pilatus sie nach der endlosen Verhandlung wieder auf ihr Gesetz zurückdrängt (Joh. 19, 6), da berufen sie sich zwar nachdrücklich darauf, daß Jesus wegen Gotteslästerung nach ihrem Gesetze des Todes schuldig sei (Joh. 19, 7); aber keineswegs fordern sie etwa vom Landpfleger die Befugnis, Jesus steinigen zu dürfen, sondern bestehen vom Anfang (Luk. 23, 2) bis zum Ende der Verhandlung (Joh. 19, 12 und 15) darauf, daß er als politischer Verbrecher durch den Landpfleger selbst hingerichtet, und zwar gekreuzigt werde.

Aus der Verurteilung Jesu läßt sich daher nicht beweisen, daß das Recht über Leben und Tod damals dem Synedrium, wie der Talmud berichtet, gänzlich genommen gewesen sei. Zwar

beruft man sich für diese Annahme vor allem auf die Evangelien. So schreibt noch Schürer (a. a. O. II. 209) zur Begründung dieser Ansicht: „Dies wird nicht nur im Johannesevangelium (Joh. 18, 31) von den Juden ausdrücklich gesagt, sondern es geht auch aus der Geschichte der Verurteilung Jesu, wie sie den Synoptiker erzählen, mit Sicherheit hervor". Allein, was die Synoptiker, speziell Matthäus und Markus betrifft, so betrachten sie keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen kann, die Überlieferung Jesu an Pilatus als etwas Selbstverständliches, sondern bezeichnen dieselbe deutlich als das Resultat der der Verurteilung Jesu folgenden besonderen Beratung des Hohen Rates zwecks Ausführung der Todesstrafe (Matth. 27, 1 f. vgl. Mark. 15, 1). Was aber die vielbesprochenen Worte der Juden Joh. 18, 31: „Es ist uns gar nicht erlaubt, jemand zu töten" betrifft, so bilden sie zwar den Hauptbeweis für die Annahme, daß den Juden damals das jus gladii gänzlich genommen gewesen sei, lassen aber auch einen anderen Sinn zu und legen selbst eine andere Deutung dem Zusammenhange nach nahe. Doch mag es sich mit dem Recht des Hohen Rates über Leben und Tod wie immer verhalten, so viel ist gewiß, daß der Hohe Rat wenigstens seit der Dazwischenkunft des Judas und namentlich dieser selbst bei seiner Verhandlung mit dem Hohen Rate eine öffentliche Verurteilung und Hinrichtung Jesu nicht beabsichtigten, noch weniger die Überlieferung Jesu an Pilatus. Dafür haben wir einen sicheren Beleg in dem Berichte des Matthäus (27, 3 ff.) über die plötzliche Sinnesänderung des Judas nach der Verurteilung Jesu, und zwar bei dessen Überlieferung an Pilatus.

IV. Die Sinnesänderung des Judas.

Eines der schwierigsten Probleme der Leidensgeschichte Jesu bildet die plötzliche Sinnesänderung des Verräters Judas,

welche nach dem Berichte des Matthäus (27, 3 ff.) nach der Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat in dem Momente eintrat, als Jesus dem Pilatus überliefert wurde, und den Verräter zur Verzweiflung und zum Selbstmord trieb. Auch die dreimalige Verleugnung des Herrn durch Petrus bietet einige Schwierigkeit, aber man begreift sie doch bei Erwägung der äußerst gefährlichen Lage, in welche der stürmische Jünger plötzlich im Hause des Hohenpriesters durch die drohende Haltung des Dienstpersonals geraten war, ohne vorher diese Gefahr näher ins Auge gefaßt zu haben. Und unter diesen Umständen begreift man erst recht, daß er sofort nach der unbesonnenen That, sobald er sich deren inne wurde und Gelegenheit hatte, der Gefahr wieder zu entrinnen, in bittere Reuethränen ausbrach. Allein beim Verrat des Judas handelte es sich um einen freien Entschluß aus eigenster Initiative, um eine vorbedachte That aus dem unlauteren Motive kalten Geldgeizes. Ist auch nicht anzunehmen, daß Judas seinen verräterischen Plan schon länger gehegt habe, wenn auch Jesus denselben schon vor Jahresfrist angedeutet (vgl. Joh. 6, 71 f.), so hat er doch immerhin den Vertrag mit dem Hohen Rate mit Vorbedacht und in kühler Berechnung abgeschlossen.

Man hat vielfach angenommen, daß die Zurechtweisung, welche Judas bei dem Mahle in Bethanien sich wegen der Bemängelung der kostspieligen Salbung durch Maria, die Schwester des Lazarus, seitens Jesu zugezogen habe, den Gedanken des Verrates in ihm reif gemacht habe. Zwar konnte diese Zurechtweisung an sich nicht wohl den Gedanken zum Verrat erst erwecken, aber immerhin konnte sie dazu dienen, einem schon länger gehegten Plan den letzten Anstoß zur Ausführung zu geben. Auch bringen thatsächlich alle drei Evangelisten, welche über das Mahl in Bethanien berichten, die Haltung des Judas bei demselben in eine gewisse Verbindung mit dessen

Verrat. Johannes, welcher das Mahl in Bethanien bestimmt auf den sechsten Tag vor Ostern verlegt (12, 1 f.) und auch allein den Judas Iskariot als den Querelanten bei demselben ausdrücklich bezeichnet, hebt 12, 4 hervor, daß dieser den Herrn verraten werde (ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι). Auch motiviert er 12, 6 die heuchlerische Klage des Judas über die angebliche Verschwendung der Maria damit, daß Judas ein Dieb war und sich Eingriffe in die von ihm verwaltete gemeinsame Kasse erlaubte. Aber gerade aus dieser Begründung möchten wir schließen, daß Johannes hier weniger an einen letzten Anstoß zur Ausführung des Verrates denkt, als vielmehr an eine psychologische Begründung dieses fast unerklärlichen Verbrechens. Der Geiz des Judas, der ihn dem Herrn immer mehr entfrembete, machte ihn schließlich auch fähig dazu, seinen eigenen Meister zu verraten. Die beiden anderen Evangelisten, Matthäus und Markus, bringen formell das Mahl in Bethanien in unmittelbare Verbindung mit der Ausführung des Verrates, indem sie es zwischen die Beratung des Hohen Rates, Jesus insgeheim zu ergreifen und zu töten, am zweiten Tage vor Ostern (Matth. 26, 3—6 und Mark. 14, 1 f.) und die Verhandlung des Judas mit den Synedristen (Matth. 26, 14 f. und Mark. 14, 10) einschieben. Man nimmt deshalb auch gewöhnlich an, daß die beiden Synoptiker den Bericht über das Mahl deshalb erst am zweiten Tage vor Ostern brachten, um auf den Verrat des Judas überzuleiten, obgleich gerade sie den Judas nicht ausdrücklich, wie Johannes (12, 4), als den eigentlichen Querelanten über die That der Maria bezeichnen. Es erhellt dies allerdings aus dem Zusammenhang, wenn sie sofort auf den Verrat des Judas übergehen (Matth. 26, 14 und Mark. 14, 10). Demnach liegt auch hier kein zwingender Grund vor, die Zurechtweisung des Judas beim Mahle in Bethanien als den letzten Anstoß zum Verrate seines Meisters zu betrachten.

Jedenfalls könnte das nur unter der Voraussetzung geschehen, daß der Verrat seitens des Judas schon länger geplant war, wofür kein Anhalt gegeben ist. Wir werden die Einschiebung des Berichtes über das Mahl in Bethanien am zweiten Tage vor Ostern bei Matthäus und Markus ebenfalls dahin zu erklären haben, daß dadurch der Verrat des Judas insofern motiviert werden soll, als sein Geiz und infolge dessen seine unhaltbare Stellung zu Jesus aufgedeckt wird.

Den kürzesten, aber genauesten Bericht über die nächste Veranlassung des Verrates dürften wir Luk. 22, 1 ff. vor uns haben. Hier wird diese fast unerklärliche That ausdrücklich auf einen Impuls Satans zurückgeführt (Luk. 22, 3). Dennoch erscheint dieser Impuls keineswegs unmotiviert. Er fällt zusammen mit dem Beschluß des Hohen Rates am zweiten Tage vor Ostern, Jesus insgeheim zu ergreifen und zu töten (Luk. 22, 2). Denselben Zusammenhang haben wir vor uns, wenn wir bei Matthäus und Markus den aus sachlichen Gründen eingeschobenen Bericht über das Mahl in Bethanien an dieser Stelle ausscheiden. Es schließt sich dann ebenfalls das Anerbieten des Judas an den Beschluß des Hohen Rates unmittelbar an, wie es auch noch formell durch das zweimalige τότε Matth. 26, 3 und 14 erkennbar ist. Das führt uns auf die richtige Spur bezüglich der nächsten Veranlassung des Verrates. Derselbe steht in unmittelbarer Beziehung zu jenem Ratsbeschluß. Nicht als ob dieser Beschluß dem Judas oder sonst jemanden außer dem Hohen Rat bekannt gewesen sei. Es war jedenfalls ein ganz geheimer. Dagegen war die in demselben zum Ausdruck gekommene Absicht des Hohen Rates ein offenes Geheimnis. Die heftigen Auftritte des Herrn mit den Führern des Volkes in den letzten Tagen hatte mehr denn je die unerbittliche Feindschaft der Synedristen gegen Jesus offenbar gemacht. Wenn sie es wegen des Ansehens des Herrn beim Volke nicht mehr

wagen durften, öffentlich Hand an ihn zu legen (Matth. 21, 46; Mark. 12, 12; Luk. 20, 19), wie sie es noch vor dem Osterfeste bezüglich vor dem feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem beabsichtigt hatten (vgl. Joh. 11, 53 ff.), so war man um so allgemeiner davon überzeugt, daß sie die erste Gelegenheit benützen würden, um Jesus insgeheim zu ergreifen und zu töten. Das war auch dem geizigen und seinem Meister längst innerlich entfremdeten Judas nicht unbekannt. Da er zudem wegen der erbitterten Feindschaft der Synedristen von seinem Standpunkte aus die Sache Jesu für verloren ansehen mochte, so war für ihn der Zeitpunkt herangekommen, wo er für den Impuls des Satans fähig war. Gerade er konnte ja, wie kein anderer, dem Hohen Rate in diesem Augenblicke Dienste leisten. Wie verlockend war dies für seinen Geldgeiz, zumal sein Verhältnis zu Jesus doch schließlich unhaltbar geworden. Schnell entschlossen, ging er daher wahrscheinlich noch an demselben Tage, wo der geheime Ratsbeschluß erfolgte, zu den Hohenpriestern und Hauptleuten (Luk. 22, 4) vgl. Matth. 26, 14 und Mark. 14, 10), um ihnen für Geld seine Dienste zur geheimen Ergreifung Jesu anzubieten.

So erfolgte der Entschluß zum Verrat auf einen plötzlichen Impuls Satans hin, aber nicht unmotiviert. Derselbe war motiviert durch den Geiz des Judas und sein unhaltbares Verhältnis zu Jesus, unmittelbar herbeigeführt wurde er durch die Konstellation der Umstände in den letzten Tagen vor dem Osterfeste, wo es nicht mehr zweifelhaft erscheinen konnte, daß der Hohe Rat Jesus um jeden Preis aus dem Leben räumen wollte und nur auf eine günstige Gelegenheit wartete, dies insgeheim zu vollziehen. Auch kann trotz des schnellen Entschlusses des Judas zum Verrat von einer Überstürzung nicht Rede sein. Dazu paßt schon nicht die kalte Berechnung, mit welcher Judas mit den Hohenpriestern um den Preis des Verrates verhandelte

(Matth. 26, 15), noch weniger die kluge Berechnung, mit welcher Judas den Intentionen des Hohen Rates entsprechend nach einer günstigen Gelegenheit suchte (Matth. 26, 16), um im geeigneten Moment (Mark. 14, 11) Jesus ohne Volksauflauf (Luk. 22, 6) in dessen Hände zu liefern. Wenn daher auch der Entschluß zum Verrat noch so plötzlich erfolgte, so war doch die Ausführung eine wohl berechnete. Die nachherige plötzliche Sinnesänderung des Judas kann daher kaum durch Überstürzung erklärt werden. Matth. 27, 3 wird ausdrücklich die Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat als Grund der Sinnesänderung des Judas angegeben. Diese Verurteilung hat daher offenbar Judas nicht erwartet. Mit ihr nahm die Sache Jesu einen für ihn geradezu niederschmetternden Ausgang. Aber mußte nicht Judas notwendig von Anfang an diesen Ausgang erwarten, als er den Synedristen seine Dienste zur geheimen Festnahme Jesu anbot? Konnte er doch in keiner Weise darüber zweifelhaft sein, daß der Hohe Rat Jesus zu töten suchte. Wie ist also die plötzliche Sinnesänderung desselben zu erklären? Man hat zur Erklärung dieser Thatsachen zu den verschiedensten und seltsamsten Hypothesen gegriffen, welche jedoch nur beweisen, daß man vor einer unerklärlichen Thatsache steht. In der That bleibt die plötzliche Sinnesänderung des Judas so lange ein ungelöstes Rätsel, als man an der hergebrachten Auffassung festhält, daß der Hohe Rat eine öffentliche Hinrichtung Jesu beabsichtigt und nur zur geheimen Ergreifung desselben der Dienste des Judas sich bedient habe; denn diese Absicht konnte auch dem Judas nicht unbekannt bleiben, und die Verurteilung Jesu war dann die notwendige Folge seines Verrates. Anders wenn man den Beschluß des Hohen Rates am zweiten Tage vor Ostern dahin auffaßt, daß nicht nur die geheime Festnahme, sondern auch die geheime Tötung Jesu beabsichtigt war. Der Text bei Matth. 26, 4 und Mark. 14, 1 läßt diese Auffassung

jedenfalls zu. In der plötzlichen Sinnesänderung des Judas infolge der Verurteilung Jesu (Matth. 27, 3) aber erblicken wir einen authentischen Beweis für die Thatsache, daß nicht eine öffentliche Verurteilung und Hinrichtung Jesu beabsichtigt wurde. Es kam freilich alles ganz anders, als der Hohe Rat im Verein mit Judas (vgl. Matth. 26, 16; Mark. 14, 11 und Luk. 22, 6) geplant hatte, und dadurch wird die plötzliche Sinnesänderung des Judas um so erklärlicher.

Zunächst wollte der Hohe Rat die geheime Ergreifung und Tötung Jesu unbedingt über das Osterfest hinausschieben (Matth. 26, 5 und Mark. 14, 2), und Judas ging jedenfalls auf diesen Plan ein, wenn von allen Synoptikern uns berichtet wird, daß er eine günstige Gelegenheit suchte, um Jesus im geeigneten Momente ohne Volksauflauf in die Hände des Hohen Rates zu überliefern. Aller Wahrscheinlichkeit nach sollte die geheime Überlieferung bewerkstelligt werden, ehe Jesus nach dem Feste Jerusalem und Judäa wieder verließ. Da trat die plötzliche Entlarvung des Verräters beim letzten Abendmahle ein, welche ihn zur vorzeitigen Vollführung seiner schwarzen That drängte, wie auch die Worte des Herrn: „Was du thun willst, das thue bald“ (Joh. 13, 27) beweisen. Schon diese Entlarvung mußte den Judas an den Rand der Verzweiflung bringen. Wenn er trotzdem zu seinen Auftraggebern ging, um ihnen von der Entdeckung des geheimen Planes Mitteilung zu machen, so gestaltete sich seine Lage dadurch nur um so verzweifelter. Wir wissen nicht, ob Judas selbst nach der Entlarvung auf den Versuch der Verhaftung Jesu an dem Abend gedrungen hat. Es ist das vielleicht zu bezweifeln. Jedenfalls haben die Hohenpriester darauf bestanden, einen letzten verzweifelten Versuch zur Ergreifung Jesu sofort zu machen, weil der gedungene Verräter ihnen ferner keine Dienste mehr leisten konnte. Judas aber war durch den bereits ausgezahlten Ver=

räterlohn (Matth. 26, 15) gebunden. So wurde er jedenfalls mehr gegen als mit seinem Willen an die Spitze der Häscher gestellt (Matth. 26, 47; Mark. 14, 43; Luk. 22, 47), ja selbst an die Spitze einer römischen Kriegsschar (Joh. 18, 3), deren Schutz man unter den eingetretenen Umständen wegen eines zu befürchtenden Volksaufstandes in Anspruch nahm. So mußte Judas vor seinen Meister hintreten, der ihn soeben entlarvt hatte, um ihn mit einem Kuß zu verraten, während er doch dadurch weder seinen Meister noch auch die Jünger Jesu noch zu täuschen hoffen durfte, wie ihm auch Jesus zu erkennen gab mit mit den Worten: „Freund, wozu bist du gekommen? Judas, mit einem Kuß verrätst du den Menschensohn?" (Matth. 26, 50 und Luk. 22, 48). Wie niederschmetternd mußten diese Worte auf den verirrten und auch wohl verwirrten Jünger wirken! Man hat den Judaskuß einen Ausbund der Unverschämtheit genannt. Er mag aber auch wohl als Zeichen der höchsten Verlegenheit des Judas betrachtet werden dürfen, dem thatsächlich kaum ein anderes, als dieses für ihn unter den eingetretenen Umständen so peinliche Zeichen zu Gebote stand, um Jesus sofort unter seinen Jüngern kenntlich zu machen. Der Kuß als Zeichen des Verrates mochte vortrefflich für die Ausführung der geheimen Überlieferung Jesu passen, wie sie Judas sich gedacht haben mag, um selbst als Verräter ganz unentdeckt zu bleiben. Er konnte dem Hohen Rate Ort und Zeit zu einem geheimen Überfall bezeichnen, um dann in der Umgebung seines Meisters diesem heuchlerisch seine Teilnahme zu bezeigen und ihn zugleich damit zu verraten. Da wäre der Kuß so recht angebracht gewesen, der nun bei der Gefangennehmung nach der vorhergegangenen Entlarvung des Judas zur Farce wurde. Wir wollen uns zwar nicht zu der kühnen Vermutung versteigen, daß der Judaskuß noch ein Überbleibsel des ursprünglichen Planes war. Das Zeichen wurde wohl erst

unmittelbar vor der wirklich erfolgten Gefangennehmung Jesu verabredet. Aber immerhin war die Rolle, welche jetzt der untreue Jünger spielte, eine höchst peinliche, und die Worte des Herrn: „Wozu bist du gekommen?" mußten ihn fast niederschmettern, ehe noch die Häscher vor der majestätischen Haltung Jesu zurückwichen und zu Boden sanken (Joh. 18, 5 f.).

Mit der Ausführung des Verrates durch den Kuß hatte Judas seine Rolle ausgespielt. Er trat in die Reihe der Häscher, aber man bedurfte seiner Dienste nicht mehr. Die Sache nahm den Verlauf, den die veränderten Umstände aufdrängten. Wie die Gefangennahme, namentlich durch die Beteiligung der römischen Kohorte, kaum mehr eine geheime war, so konnte auch von einer geheimen Tötung Jesu keine Rede mehr sein. Er wurde vor den Hohen Rat gestellt und noch in derselben Nacht zum Tode verurteilt. Aber auch damit hatte die Sache ihren Höhepunkt noch nicht erreicht. Da die Juden wegen des Osterfestes das Urteil nicht vollziehen konnten, die Verschiebung der Exekution über das Fest hinaus aber voraussichtlich zu einem Volksaufstande führen würde, so entschloß sich der Hohe Rat dazu, Jesus dem Pilatus als politischen Verbrecher zu überliefern. Damit wurde der Prozeß zu einer cause célèbre, wie sie in der jüdischen Geschichte sonst nicht zu verzeichnen ist. Der Hohe Rat setzte seine Absicht, Jesus zu verderben, trotz aller Schwierigkeiten durch. Judas aber stand in der Öffentlichkeit als der eigentliche Anstifter des ganzen Werkes da, von Freund und Feind als feiler Verräter gebrandmarkt. Das veranlaßte ihn im letzten Augenblick noch zu dem Versuch, sich in der Öffentlichkeit zu rehabilitieren durch das Geständnis, daß er unschuldiges Blut verraten habe. Die kalte Abweisung aber, die er von Seiten der Synedristen erfuhr, trieb ihn zur Verzweiflung (Matth. 27, 4 f.). Mit der Überlieferung Jesu an Pilatus hatte die Verwicklung, welche mit der Entlarvung

des Verräters beim letzten Male begann, ihren Höhepunkt erreicht. In diesem Augenblick erreichte auch die Geistesverwirrung des Judas ihren Höhenpunkt, aus der er keinen Ausweg mehr fand. Er ging hin und erhenkte sich. Bezeichnend aber ist, daß der Evangelist Matthäus die Katastrophe mit Judas unmittelbar an den Beschluß des Synedriums anschließt, Jesus dem Pilatus zu überliefern. Es erhellt daraus, wie wenig eine solche Wendung des Prozesses erwartet war. Was bei Nacht und Nebel geplant war, war nun in einer Weise an die Öffentlichkeit gezogen, wie es die Urheber des dunkeleren Planes nicht im entferntesten ursprünglich ahnten.

5.

Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius.

Von Prof. Dr. Funk.

Kurze Zeit nach dem zweiten Band meiner Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen (1899), in dem S. 347—412 die in der Theologischen Quartalschrift LXXV (1892), 399—412 enthaltene Erörterung über den Apollinarismus des Ps.-Ignatius mit Erweiterungen Aufnahme fand, erschien eine Schrift über denselben Gegenstand. Sie ging aus einer Arbeit im Kirchenhistorischen Seminar von Harnack hervor und wurde der philosophischen Fakultät in Marburg als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt. Verfasser ist A. Amelungk, der Titel lautet: Untersuchungen über Pseudo-Ignatius, ein Beitrag zur Geschichte einer litterarischen Fälschung 1899. Sie wurde auch, nur mit einigen kleinen Änderungen im Anfang, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLII (1899), 508—581 veröffentlicht.

Nach der Einleitung, in der über das handschriftliche und gedruckte Material sowie über die Entwicklung und den Stand der Ignatiusfrage orientiert wird, wird die Stellung so der Interpolation in den echten Briefen wie des Inhaltes der fingierten Briefe zum Dogma hinsichtlich der Lehre von Gott-Vater, Gott-Logos, dem hl. Geist und gegenüber den Häretikern, und zur Kirchenverfassung untersucht (S. 14—55), dann ein besonderer Abschnitt meiner Auffassung über die christologische Richtung des Fälschers gewidmet (S. 56—71), endlich die Zeit und der Zweck der Fälschung zu bestimmen gesucht (S. 71—78). In zwei Beilagen werden am Schluß die Parallelen zwischen dem antiochenischen Symbol v. J. 344/45 und der Fälschung sowie des Taufsymbols der Apostolischen Konstitutionen VII, 41 tabellarisch dargestellt (S. 72—83). Das Ergebnis lautet: Ps.-Ignatius sei Semiarianer eusebianischer Richtung, wie Zahn in seiner Monographie über Ignatius 1873 gezeigt habe; die Ansicht, er sei Apollinarist, sei endgültig aufzugeben; die Fälschung falle in die Jahre 345—350, und der Fälscher der Ignatiusbriefe sei identisch mit dem Verfasser der Apostolischen Konstitutionen (S. 73 f.).

Es mag als ziemlich gleichgültig erscheinen, ob Ps.-Ignatius Semiarianer oder Apollinarist war, und wenn es sich nur darum handelte, würde ich in der Frage nicht mehr zur Feder greifen. Wie aber aus dem Angeführten erhellt, handelt es sich zugleich um den Ursprung der Apostolischen Konstitutionen, und dies auch dann, wenn man nicht annimmt, Ps.-Ignatius und Ps.-Klemens seien identisch, da beide jedenfalls enge zusammenhängen und jener diesen voraussetzt. Unter diesen Umständen kommt der Frage eine größere Bedeutung zu, und jeder Beitrag zu ihrer Lösung muß willkommen sein. Auch glaube ich nicht etwa deswegen von einer neuen Erörterung abstehen zu sollen, weil wir es hier mit einer Erstlings-

schrift zu thun haben. Wenn man auch zweifeln mag, ob ein Anfänger den Beruf hat, zu der schweren Frage Stellung zu nehmen, so fällt andererseits ins Gewicht, daß Amelungk von wertvollen Ratschlägen spricht, die er zu der Arbeit von hervorragenden Gelehrten erhalten habe, und ausdrücklich den Anspruch erhebt, das Problem endgültig gelöst zu haben.

Die Frage wurde eingehend nur durch Zahn und mich untersucht. Dazu kommt Duchesne, der in der Besprechung des zweiten Bandes der Patres apostolici 1881 und meiner Monographie über die Apostolischen Konstitutionen 1891, im Bulletin critique 1882 p. 5—8, 1892 p. 81—85, die These von Zahn glaubte mit einigen weiteren Argumenten stützen und meine Gründe entkräften zu können. Einige andere sprachen wohl auch von näherer Prüfung; da sie aber ihre Beobachtungen für sich behielten, so kommen sie hier nicht weiter in Betracht. Bei einer Untersuchung waren daher jene Erörterungen zu berücksichtigen. Amelungk scheint aber dieselben nicht vollständig gekannt zu haben. Er hält sich wenigstens nur an meine erste Abhandlung, die in der Quartalschrift 1880 veröffentlicht wurde, nimmt dagegen nirgends auf die zweite Bezug, die 1892 erschien.

Ps.-Ignatius bekundet einerseits eine subordinatianische Auffassung über das Verhältnis von Vater und Sohn, andererseits eine nicänische Denkweise. Will man daher seine theologische Stellung bestimmen, so ist zu untersuchen, welche Seite die ausschlaggebende ist, oder umgekehrt, welche der anderen unterzuordnen und mit ihr in Einklang zu bringen ist. Mir schienen in dieser Beziehung zwei Stellen entscheidend ins Gewicht zu fallen, die Rede von drei *ὁμότιμοι* Philipp. 2, 4 und die Bezeichnung Christi als *τῇ φύσει ἄτρεπτος* Philipp. 5, 2.

Das Wort *ὁμότιμος* wird in der Litteratur des 4. u.

5. Jahrhunderts, wie ich nachgewiesen habe, als gleichbedeutend mit *ὁμοούσιος* gebraucht; es konnte demgemäß zur Bezeichnung des trinitarischen Verhältnisses nur von einem Nicäner angewendet werden, und thatsächlich kommt es auch nur bei den Nicänern in dieser Beziehung vor, während es bei den Antinicänern nach der bisherigen Forschung völlig fehlt, der durch das Wort ausgedrückte Gedanke durch Eunomius geradezu abgewiesen wird. Amelungk verkennt die Bedeutung dieses Momentes nicht, und er unterläßt es, sich dem Argument mit einer Erklärung zu entziehen, wie sie Duchesne vorbrachte, mit dem Werke werde den drei göttlichen Personen nicht gleiche Ehre, sondern nur gleichzeitige Verehrung zuerkannt, und in diesem Sinn habe es auch ein Arianer oder Semiarianer gebrauchen können. Er möchte aber die Beweiskraft des Ausdruckes dahin beschränken, daß er wohl die strengen Arianer, nicht aber die Semiarianer ausschließe (S. 61). Diese Erklärung reicht indessen hier ebenfalls nicht zu. Soll sie Bestand haben, so ist die Verwendung des Wortes bei den Semiarianern zu belegen, und so lange dieser Beweis fehlt, haben wir das Wort als Ausdruck der Denkweise der Seite zu betrachten, auf der es, und zwar allein, vorkommt. Dafür besteht noch ein weiterer Grund. So nahe die Semiarianer auch teilweise den Nicänern kamen, so beharrlich wiesen die das *ὁμοούσιος* ab, und bei diesem Sachverhalt spricht alle Wahrscheinlichkeit dagegen, daß sie ein demselben gleichbedeutendes und schon in der Form an es erinnerndes Wort sich gefallen ließen oder gar aus freien Stücken gebrauchten. Amelungk genügte daher hier seiner Aufgabe so wenig als Duchesne; mit allgemeinen Reflexionen und Behauptungen wird das Argument nicht entkräftet.

Nicht besser steht es mit der Erklärung der zweiten Stelle. Abgesehen davon, wird geltend gemacht, daß Arius selbst an=

fangs Christus als *ἄτρεπτος* und *ἀναλλοίωτος* gelehrt habe, ehe er zu der geringeren Schätzung der Person Christi fortgeschritten sei, bleibe auch in der Lehre des weit weniger scharfen Eusebius wohl eine Möglichkeit für eine derartige Bezeichnung; derselbe nenne den Sohn vollkommenes Ebenbild Gottes, und als solches sei er *ἄτρεπτος τῇ φύσει* (S. 62 f.). Der Schluß ist aber, wie Amelungk selbst zu verstehen giebt, in keiner Weise sicher, und wenn man erwägt, daß der fragliche Ausdruck bei keinem Antinicäner nachzuweisen ist, daß er von einem solchen auch nicht leicht gebraucht werden konnte, weil er ein Merkmal bezeichnet, das nur Gott im eigentlichen und vollen Sinne zukommt, nicht aber einem Wesen, das, so nahe es auch Gott gerückt wurde, doch nicht eigentlich Gott sein sollte, so hat man allen Grund, ihn abzulehnen [1]).

---

1) S. 63 Note 2 wird zu dem Abschnitt beigefügt: Harnack bemerkt (Lehrb. d. Dogm. Gesch. II³ 195 Anm. 1), daß in späterer Zeit manche Arianer dem Sohne ursprüngliche Unveränderlichkeit als Geschenk des Vaters beigelegt haben: Philostorgius H. E. VIII, 3: *Ὁ Χριστὸς τρεπτὸς μὲν τῇ γε φύσει τῇ οἰκείᾳ, ἐπιμελείᾳ δὲ τῶν ἀρετῶν αὐτοῦ ἀνυπερβλήτῳ εἰς τὸ ἄτρεπτον ἀνυψωθῆναι* (Migne PG 65, 558). Der Satz ist widersinnig, da die Beweisstelle das Gegenteil von dem besagt was die Behauptung enthält. Harnack ist jedoch für den Fehler nicht verantwortlich, sondern lediglich Amelungk, indem er von den Worten Harnacks: denn Philostorgius erwähnt es als eine Besonderheit des arianischen Bischofs Theodosius, daß er lehrte: *Ὁ Χριστὸς κτλ.*, nur den Namen Philostorgius aufnahm. Was aber die Sache betrifft, so ist der fragliche Schluß nichts weniger als sicher. Die Besonderheit kann ebenso im zweiten Teil des angeführten Satzes liegen, den Harnack freilich nicht erwähnte, als im ersten, und wenn man erwägt, daß die Lehre von einer ursprünglichen Unveränderlichkeit des Logos für einen Arianer nicht weniger als geradezu alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, daß die Arianer, wie wir durch die Encyklika des Bischofs Alexander von Alexandrien (c. 2) erfahren (Athan. opp. ed. Bened. Patav. 1727 I, 314 sq.), dem Logos zum Teil eine volle Veränderlichkeit zuschrieben daß Arius, indem er von Unveränderlichkeit des Logos spricht, diese auf den Willen des Vaters zurückführt (Epiph. H. 69 c. 7), so hat man allen Grund, sie hier zu suchen. Der Sinn der Stelle ist also:

Neben jenen Ausdrücken fällt auch die häufige Bezeichnung Christi als Gott ins Gewicht. Zahn wollte sie allerdings nur zweimal bei Ps.-Ignatius finden. Ich habe sie (Apost. Konstitutionen 1891 S. 287) an zwanzig weiteren Stellen nachgewiesen, und wenn der Ausdruck an sich in unserer Frage nicht viel beweist, so gestattet doch die häufige Verwendung einen Schluß auf die Denkweise des Autors. So konnte nur ein Mann reden, der Christus im vollen Sinn als Gott betrachtete und nicht irgendwie, und sei es auch noch so wenig, im Wesen unter Gott stellte. Amelungk erkennt die von mir hervorgehobenen Stellen als richtig an, glaubt sie aber anders würdigen zu sollen. Schaue man sie etwas genauer an, wird bemerkt, so müsse man dabei vor allem darauf achten, daß das in dem Logos erschienene Mittelwesen zwischen Gott und der Welt als solches nicht zu Gott und nicht zur Welt recht eigentlich gehört; es finde deshalb stets eine gewisse Gegenüberstellung — wenn auch unbewußt — von Gott und der Welt statt, wenn Christus erwähnt werde; der göttliche Logos sei als das Prinzip des Alls auch dessen Haupt und Erstgeborener: er repräsentiere die Vollkommenheit, das vollkommene Gute; in dieser Antithese werde der mit göttlichen Attributen ausgestattete Logos bei Eusebius nicht mit Unrecht mit dem Prädikat Gott bedacht; sei es deshalb verwunderlich, wenn auch unser

Theodosius nahm im Unterschied von anderen Arianern eine (thatsächliche, nicht natürliche) Unveränderlichkeit im Logos an, oder: er faßte diese als Ergebnis der sittlichen Bewährung Christi, nicht, wie andere, als Gabe des Vaters. — S. 63 Anm. 4, und wiederholt S. 68 Anm. 1, wird das Urteil Duchesnes angeführt: Quant au passage où le Christ est dit τῇ φύσει ἄτρεπτος, il se rapporte ici au Verbe incarné, dans lequel l'élément humain est determiné au bien par son union avec Dieu. Bei demselben ist übersehen, daß, wenn die Arianer den Logos nicht einmal für sich und allein als von Natur unveränderlich bezeichneten, sie ihn noch weniger in seiner Verbindung mit der menschlichen Natur so nennen konnten.

Interpolator diese Bestimmung sich zu eigen machte? Er meint auch, die fragliche Beziehung lasse sich überall mit Leichtigkeit herausstellen, und er fühlt sich in der Sache so sicher, daß er glaubt, auf ein paar Beispiele sich beschränken zu dürfen (S. 68). Ich bin überzeugt, daß eine unbefangene Prüfung der Stellen zu einer anderen Auffassung führt. Wenn aber die Sache sich auch so verhielte, wie Amelungk annimmt, so wäre sein Schluß doch noch nicht gerechtfertigt oder der meinige abzuweisen. Denn wenn von Christus, dem menschgewordenen Gott, als Gott die Rede ist, so versteht sich die fragliche Beziehung so sehr von selbst, daß mit ihr an sich nichts auszurichten ist. Ein Argument für die Auffassung Amelungks würde sich nur ergeben, wenn festzustellen wäre, daß Christus stets nur auf Grund jener Beziehung als Gott bezeichnet wird. Dieser Beweis wurde aber nicht erbracht, und er ist auch nicht zu erbringen. Die Deutung hat so sehr alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, daß sie geradezu als widersinnig bezeichnet werden darf. Man könnte sie allenfalls geltend machen, wenn die Briefe etwa den Zweck verfolgten, eine Anklage auf Leugnung der Gottheit Christi zurückzuweisen; denn unter diesen Umständen ließe sich daran denken, daß Ps.-Ignatius in schlauer Weise zu seiner Rechtfertigung auf die fragliche Beziehung zurückgriff, wie bekanntlich die Apollinaristen, wenn sie ins Gedränge kamen, auch den vollkommenen Menschen in Christus bekannten, indem sie den Ausdruck in ihrer Weise deuteten. Von jener Voraussetzung kann aber entfernt keine Rede sein. Schon der pseudepigraphische Charakter des Schriftstückes beweist zur Genüge gegen sie, da man, wenn man sich zu verteidigen hat, nicht unter einem Namen schreibt, bei dem man nicht weiß, wem die Verteidigung gilt. Die Briefe sind ein spontaner Ausdruck des Glaubens ihres Verfassers, und wenn dieser, ohne gedrängt zu sein, Christus mehr als zwanzigmal Gott nennt,

so kann er schwerlich einer Richtung gehuldigt haben, die ihm die göttliche Wesenheit mehr oder weniger absprach. Die Sache ist in sich durchaus klar, und wenn Zahn für seine These darauf ein Gewicht legte, daß der Fälscher Christus so selten Gott nenne, so erhält mit dem Nachweis, daß Ps.-Ignatius in Wahrheit Christus oft als Gott bezeichnet, durch ihn indirekt meine These eine Bestätigung.

Außer der Theologie kommt bei der Frage die Christologie in Betracht. Ich habe in dieser Beziehung als Anzeichen des Apollinarismus hervorgehoben, daß Ps.-Ignatius Smyrn. 4, 2 die Worte des alten Ignatius: *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου*, unterdrückte, und das Argument ist in der That nicht ohne Bedeutung. Amelungk wendet wohl dagegen ein, daß auch die Arianer die menschliche Natur in Christus nicht ganz anerkannten, indem sie die Seele in Abrede stellten (S. 58 f.). Es fragt sich aber, ob auch die Semiarianer, in deren Reihe Ps.-Ignatius allein zu suchen ist, dies thaten; und wenn es sich je so verhält, was aber zunächst noch festzustellen ist, da der Punkt bisher nicht besonders untersucht wurde, so ist weiter zu beachten, daß die Rede von dem vollkommenen Menschen in Christus erst mit Apollinaris und seinen Schülern hervortritt und Bedeutung gewinnt, daher wahrscheinlich erst für diese ein näherer Anlaß sich ergab, die ihnen anstößigen Worte zu unterdrücken. Für einen Semiarianer wäre die Streichung auf eine ganz besondere Sorgfalt zurückzuführen, und eine derartige Aufmerksamkeit ist bei ihm um so weniger anzunehmen, als wir nicht einmal wissen, ob er die Worte überhaupt beanstandete.

Ps.-Ignatius spricht Philipp. 5, 2 Christus die menschliche Seele ab, und insoweit berührt er sich mehr mit den Arianern, welche die gleiche These hatten, als mit Apollinaris, der die Seele in dem Erlöser anerkannte und nur den Geist in Ab-

rede zog. Wenn aber Apollinaris dadurch als Autor ausgeschlossen ist, so können die Briefe immerhin aus seiner Schule stammen, da die Schüler in diesem Punkte teilweise von dem Meister abwichen und, das Menschenwesen dichotomisch fassend, in Christus die Seele leugneten, und daß sie in der That von den Apollinaristen ausgegangen sind, nicht von den Arianern und aus dem eben angeführten Grund noch weniger von den Semiarianern, erhellt, wenn man den ganzen Satz ins Auge faßt. Ps.-Ignatius fragt: Warum nennst du einen Übertreter des Gesetzes den Gesetzgeber, der eine menschliche Seele nicht hatte? Er giebt damit als Grund, daß Christus sündelos war, den Mangel der menschlichen Seele an, und dies war apollinaristische Christologie, nicht arianische, da die Arianer den Mangel der menschlichen Seele in Christus nach den Nachrichten, die wir darüber haben, nur behaupteten, um eine Stütze für ihre Theologie zu gewinnen. Die Sache unterliegt nach meinen Nachweisen keinem Zweifel. Amelungk erkennt sie selbst an, glaubt aber der Beweiskraft der Stelle mit der Erklärung sich entziehen zu können: zwischen den Satzteilen sei nicht notwendig ein Kausalnexus anzunehmen; es erscheine auch so vollkommen natürlich, wenn gleichzeitig mit der Betonung des *λόγος* [*οὐράνιος*] als *κινῶν τὸ σῶμα* die Unmöglichkeit einer Verschuldung desselben betont werde (S. 60). Die Erklärung ist aber sicher unbegründet und unzulässig. Der bestrittene Kausalzusammenhang liegt so offen da, daß er in keiner Weise in Abrede zu ziehen ist. Denn setzt man die Frage des Ps.-Ignatius nach ihrem Sinn in eine positive Aussage um, so erhält man den Satz: Christus einen Sünder zu nennen, ist widersinnig, weil er keine menschliche Seele hatte. Und wie sehr die beiden Momente bei Ps.-Ignatius in Kausalzusammenhang stehen, zeigt noch besonders der Umstand, daß das ganze Kapitel aus gleichen Sätzen besteht.

Von einem λόγος κινῶν τὸ σῶμα ist weder in der näheren Umgebung des Satzes noch in dem ganzen Umfang der Briefe etwas zu finden. Er mag hier insofern zu ergänzen sein, als er in Christus die positive Kehrseite des Mangels der Seele ist. Die Sache wird aber dadurch nicht anders. Es kommt auf dasselbe hinaus, ob ich positiv sage: Christus ist sündelos, weil der Logos anstatt der Seele das bewegende Prinzip in ihm ist, oder negativ: er ist sündelos, weil die Seele in ihm fehlt. Man bleibt in einem Gedankenkreis, der uns bis jetzt nur als apollinaristisch bekannt ist. Die Sache ist so klar, daß es keiner weiteren Darlegung bedarf. Und wenn Amelungk meint, es liege in der fraglichen Stelle und ihren Parallelen lediglich das allgemeine dogmatische Formelmaterial vor, und man müßte bei meiner Interpretation eine genauere Darlegung der menschlichen Natur Christi fordern (S. 58), so ist von ihm einerseits zu erwarten, daß er den Beweis für jene Behauptung erbringe und zeige, daß der fragliche Satz oder Gedanke auch außerhalb des Kreises der Apollinaristen vorkommt, und andererseits zu erwidern, daß jene Erwartung für uns gänzlich unbegründet ist. Wir haben nur mit dem Lehrsatz zu rechnen, daß Christus keine Seele habe. Wie mit demselben Ausspruche, wie: Christus wurde in Wahrheit als Mensch geboren (Philipp. 3, 2), er nahm einen dem menschlichen leidensähnlichen Leib an (Philipp. 9, 4) u. dgl., zu vereinbaren sind, ist eine Frage für sich und kann uns nicht abhalten, die Schlüsse zu ziehen, zu denen wir durch das gedrängt werden, was Ps.-Ignatius wirklich sagt. Ebensowenig kann uns hier die Erwägung oder Vermutung beeinflussen, Apollinaris würde, wenn er das ἀληθῶς ἐγεννήθη u. dgl. geschrieben hätte, es nicht versäumt haben, an einer oder der anderen Stelle den doppelten Charakter des Logos zu betonen, einmal die unveränderliche „Gottheit“, und dann die sich er-

niedrigende, mit sich selbst in Ungleichheit gesetzte Gottheit (S. 59). Darüber eine Bestimmung zu geben, ginge über unser Vermögen selbst dann hinaus, wenn Apollinaris uns näher bekannt wäre, als er es wirklich ist, und zudem handelt es sich in der obschwebenden Kontroverse ja gar nicht um Apollinaris, sondern um einen völlig unbekannten Schüler desselben. Wie mag man unter solchen Umständen mit derartigen Vermutungen und Forderungen kommen?

Man hat gegen die Auffassung des Ps.-Ignatius als Nicäner geltend gemacht, in diesem Fall hätte man bei ihm das Wort *ὁμοούσιος* zu erwarten. Der Einwand ist in meiner Schrift über die Apost. Konstitutionen 1891 S. 303—305, wie ich glaube, hinlänglich erledigt. Er scheitert daran, daß man im 4. Jahrhundert wohl wußte, daß *ὁμοούσιος* ein modernes Wort ist, und ein Fälscher sich zu sehr bloß gestellt hätte, wenn er es Ignatius in den Mund legte. Zu den dort (S. 304) angeführten Zeugen kann auch noch Apollinaris mit der *Κατὰ μέρος πίστις*, Migne PG X, 1113, gefügt werden. Amelungk meint den Grund für hinfällig erklären zu dürfen, weil in den Briefen auch sonst Anachronismen der stärksten Art vorkommen (S. 70). Die Thatsache ist richtig, und sie ist natürlich auch mir nicht entgangen, da es gerade die Anachronismen sind, die uns über die Zeit des Fälschers Aufschluß bieten. Es wird aber übersehen, was hier für meine Erklärung entscheidend ist. Das *ὁμοούσιος* bildete hinsichtlich seines Alters im 4. Jahrhundert einen Gegenstand der Erörterung; man wußte also um seinen späteren Ursprung, und deswegen mußte Ps.-Ignatius vor dem Worte sich hüten, während er andere Erzeugnisse der Zeit nach Ignatius ruhig zur Sprache bringen konnte, weil seine Zeit mit ihrem Alter sich nicht beschäftigte, wahrscheinlich er selbst auch von ihrer späteren Entstehung meist nicht die rechte Kenntnis hatte. Das

Fehlen des Wortes begreift sich also in der That hinlänglich, auch wenn Ps.-Ignatius Nicäner war. Und könnte man, wenn die Briefe von einem Antinicäner herrühren sollen, nicht umgekehrt eine Ablehnung des Wortes erwarten? Sicher hätte man dazu ein größeres Recht, weil die Antinicäner, so viel wir wissen, noch mehr aufboten, um das ihnen anstößige Wort zu beseitigen, als die Nicäner, um es zur Anerkennung zu bringen. Das Argument ist zweischneidig und beweist mehr gegen diejenigen, die sich seiner zu bedienen pflegen, als diejenigen, gegen die es sich kehren soll.

Meine Beweise für die Auffassung von Ps.-Ignatius als Nicäner und Apollinarist sind hiernach nicht widerlegt. Indessen ist noch ein weiterer Punkt zu würdigen. Amelungk glaubte wahrzunehmen, daß Ps.-Ignatius in ganz überraschender Weise an das semiarianische Symbol der Synode von Antiochien 344/45, die sog. Ekthesis makrostichos, sich anlehne; er findet ferner eine ähnliche Übereinstimmung dieses Symbols mit dem Taufsymbol der Apost. Konstitutionen VII, 41, und die Erscheinung ist ihm ebenso ein Beweis für die semiarianische Richtung des Fälschers wie für die Ausführung der Fälschung in den Jahren 345—350 (S. 71—74). Die Entdeckung, die hier in Anspruch genommen wird, stellt sich aber bei näherer Prüfung als trügerisch dar. Bei dem reichlichen Gebrauch, den Ps.-Ignatius von dem symbolischen Material machte, versteht sich eine gewisse Übereinstimmung mit einem Symbolum und zumal einem so ausführlichen, wie es das hier in Rede stehende ist, von selbst. Bei aller Verschiedenheit treffen die zahlreichen Symbole des 4. Jahrhunderts wieder vielfach zusammen. Es giebt für sie ein großes Stück Gemeingut, und eine Übereinstimmung in diesem beweist natürlich nichts für einen näheren Zusammenhang. Für die Frage, ob ein solches bestehe, kommt es vielmehr auf die Be=

sonderheiten an. Amelungk hat diesen entscheidenden Punkt übersehen, und da die Parallelen, die in der als Beilagen seiner Ausführung folgenden synoptischen Darstellung der Schriftstücke hervorgehoben werden (S. 75—83), nirgends über das Gebiet des Allgemeinen sich erheben, zwischen der Formel von Antiochien und Ps.-Ignatius vielmehr erhebliche Verschiedenheiten bestehen, so ist der Schluß auf Zusammengehörigkeit nicht nur grundlos, sondern man wird sogar zu der gegenteiligen Annahme gedrängt. Es sei folgendes hervorgehoben.

A (= Formel von Antiochien) fügt den Worten *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα* im ersten Artikel bei: *κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν πάντων, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.* Der Beisatz ist beachtenswert, sowohl an sich, im ersten Teil namentlich wegen der Verbindung von *κτίστης* und *ποιητής*, als deshalb, weil er auch in der vierten Formel von Antiochien 341 (Hahn, Bibl. d. Symbole 3. A. S. 187) und in den Formeln von Philippopel 343 (ebd. 190) und Sirmium 351 (ebd. S. 196) steht, von den Semiarianern somit in den Jahren 341—351 bei bedeutsamen Anlässen viermal gebraucht wird. Man hat also allen Grund, ihn auch, sei es ganz, sei es teilweise, bei J (= Ps.-Ignatius) zu erwarten, wenn er zu den damaligen Semiarianern zu zählen sein soll, und er bringt lediglich nichts von ihm. A fügt im zweiten Artikel nach Erwähnung der vorzeitlichen Geburt aus dem Vater bei: *θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δι᾽ οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθινόν.* Ebenso die erwähnten drei anderen Formeln. J bietet als Parallele dazu nur *σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ* Philad. 6, 3 und steht A so auch hier mehr ferne als nahe. J nennt seinerseits den Sohn Gottes dreimal *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Tars. 4, 1; Smyrn. 1, 1;

Eph. 20, 2) und einmal einfach πρωτότοκος (Sm. 9, 3); er erwähnt wiederholt, daß Christus Mensch wurde ἄνευ ὁμιλίας ἀνδρός (Trall. 10, 4; Magn. 11, 2; Philipp. 3, 2); er bemerkt ferner nach Anführung der Geburt, daß Christus heilig und ohne Sünde wandelte (Trall. 9, 2; Magn. 11, 2; Sm. 1, 2); er gedenkt des Hinabsteigens in die Unterwelt (Trall. 9, 4). A dagegen hat von all dem nichts; es spricht einfach von Menschwerdung und Geburt aus der Jungfrau und verbindet damit sofort Kreuzigung und Tod. Den Ausdruck Menschwerdung, ἐνανθρωπεῖν, hat J wohl auch (Philipp. 2, 4; 3, 1; 5, 3; Ant. 3, 3; 4, 2; 5, 2); noch öfter aber redet er von Fleischwerdung und Annahme des Leibes (Trall. 9, 2; 10, 1. 4; Philipp. 3, 1. 2; 5, 2; Sm. 2, 1; Ant. 4, 2; Eph. 7, 2) und bestimmt diese bekanntlich des näheren in der Weise, daß er wiederholt und mit Nachdruck Christus die menschliche Seele abspricht; er gebraucht auch billigend die Formeln ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατοικεῖν (Philad. 6, 6) und ἐν σαρκὶ οἰκεῖν (Sm. 2, 2) und führt mißbilligend die Formel ἐν ἀνθρώπῳ κατοικεῖν an (Philipp. 5, 2) während in A von all dem wieder nichts zu finden ist. In den dem Symbol beigefügten Kapiteln bringt A mit Nachdruck eine Reihe von näheren Bestimmungen über die Zeugung des Sohnes und über sein Verhältnis zum Vater, wie, er sei βουλήσει καὶ θελήσει gezeugt worden (c. 2. 8), er sei nicht συνάναρχος und συναγέννητος (c. 3) u. dgl. Bei J sucht man diese Bestimmungen vergeblich, während man sie von einem A nahe stehenden Semiarianer doch mit allem Grund zu erwarten hätte. Auf der anderen Seite spricht J in den oben erörterten zwei Stellen über die Trinität und den Sohn mit Ausdrücken, die ein Semiarianer nicht wohl gebrauchen konnte, die wir thatsächlich nur im Kreise der Nicäner finden. In der Theologie offenbart sich also geradezu ein Gegensatz. In der Christologie gehen die Schriftstücke zwar nicht so ausge-

sprochen auseinander, und dies aus dem einfachen Grund, weil A sie noch nicht näher behandelt, sondern ganz einfach von der Menschwerdung und der Geburt aus der Jungfrau spricht. Aber schon der Umstand, daß J, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, die christologische Frage kennt und mit einem gewissen Nachdruck erörtert, A dagegen über sie noch schweigt, spricht deutlich genug dafür, daß die Schriftstücke auseinanderfallen, J mindestens anderthalb Jahrzehnte später ist als A, da jene Frage erst um 360 einen Gegenstand des Streites zu bilden anfing.

Ebenso wenig kann von einer engeren Beziehung zwischen A und K (= Taufsymbol der Apost. Konstitutionen VII, 41) die Rede sein. Das Gemeinschaftliche erhebt sich auch hier nicht über das Allgemeine, und andererseits fehlen in K wieder die Stellen, die als Besonderheiten von A hervorgehoben wurden. Nur in einem Punkt tritt eine gewisse Ähnlichkeit hervor. Während A in den dem Symbolum beigefügten Kapiteln den Satz ablehnt, der Sohn sei *οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει* gezeugt, bekennt K den Sohn als *εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα.* Aber auch hier ist der Unterschied im Grunde noch größer. Wie auch das Wort *εὐδοκία* näher zu bestimmen sein mag, in jedem Fall ist es von der Schärfe der Ausdrücke *βούλησις* und *θέλησις* weit entfernt, und daß in K mehr ein Nicäner als ein Antinicäner spricht, geht daraus hervor, daß auf jene Worte folgt: *οὐ κτισθέντα,* eine Bestimmung, die in dem nicänischen *οὐ ποιηθέντα* eine unmittelbare Parallele hat, in einem semiarianischen Symbol dagegen m. W. nicht vorkommt.

Während aber zwischen A und K wie zwischen A und J mehr Gegensatz als Verwandtschaft besteht, kommen J und K einander näher, indem K mehrere der Momente enthält, die, wie wir gesehen haben, eine hervorragende Stelle in J einnehmen, die Bezeichnung des Sohnes als *πρωτότοκος πάσης*

κτίσεως, die Rede von *ἀναλαβεῖν σάρκα* statt von *ἐνανθρωπεῖν*, die Hervorhebung des heiligen Wandels des Erlösers, des *πολιτεύεσθαι ὁσίως*. Die Parallelen werfen ein Licht auf das Verhältnis von J und K, sind aber hier, wo es um die Beziehung von J zu A sich handelt, nicht weiter zu erörtern.

Man darf nach dem Vorstehenden mit aller Entschiedenheit sagen, daß der Beweis Amelungks vollständig mißlungen ist. Seine Theorie über die Zeit des Ps.-Ignatius scheitert übrigens, von allem anderen abgesehen, schon an einem einzigen Punkt, auf den zum Schluß noch hingewiesen werden soll, nachdem die Gelehrten, die zu der Arbeit Beihilfe leisteten, es versäumt haben, auf ihn aufmerksam zu machen. Wie wir gesehen, tritt Amelungk der Ansicht bei, daß Ps.-Ignatius und Ps.-Klemens identisch seien. Jedenfalls stehen sich beide Autoren sehr nahe, und Ps.-Ignatius nimmt Trall. 7, 3 anerkanntermaßen auf die Apostolischen Konstitutionen Bezug. Ps.-Klemens fällt demgemäß noch etwas früher als Ps.-Ignatius, nach Amelungk sicher vor 350. Nun kennt er aber das Weihnachtsfest, das in Rom seinen Ursprung hat, vom Abendland den Weg in das Morgenland nahm, hier vor dem Jahr 379 nicht nachweisbar ist, in Syrien, der Heimat von Ps.-Ignatius und Ps.-Klemens, wahrscheinlich im J. 388 zum erstenmal begangen wurde, jedenfalls hier nicht viel früher Eingang fand. Wie kann man bei diesem Sachverhalt Schriftstücke, die im Orient unter falschem Namen erschienen und deren Zeit zunächst rein aus ihrem Inhalt zu ermitteln ist, dem Jahr 350 oder gar noch einer etwas früheren Zeit zuweisen, da das frühere bereits ein Fest kennt, das in der Heimat der Schrift vor dem Jahr 380 nachweisbar nicht bekannt war?

6.

Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Meßopfer?

Von Prof. Kellner in Bonn.

Zweck des Folgenden ist es, die lateinischen Benennungen, deren man sich im Altertum zur Bezeichnung der wichtigsten Handlung des christlichen Kultus bediente, besonders den Ausdruck Missa, hinsichtlich ihrer Entstehungszeit und räumlichen Verbreitung zu untersuchen. Sinn und Bedeutung von Missa sind in neuerer Zeit gründlich erörtert und gegen alle Einwendungen sichergestellt[1]). Die andern Bezeichnungen aber sind an sich klar, so daß es keiner weiteren Untersuchung bedarf. Dagegen dürfte auch in Betreff dieser eine Feststellung, wo und wann sie gebraucht wurden, immer noch angebracht sein. Es möge daher eine Durchmusterung der gesamten patristischen Litteratur darüber in der Wichtigkeit des Traditionsbeweises ihre Entschuldigung und Begründung finden.

Unter jenen Bezeichnungen nimmt zuerst eine die Aufmerksamkeit in Anspruch, welche von Haus aus sehr allgemein gehalten, späterhin eine ganz spezielle Bedeutung bekommen hat, Collecta. Colligere wird schon in der lateinischen Übersetzung des Irenäus einige Male zur Bezeichnung der gottesdienstlichen Zusammenkünfte gebraucht, wo der griechische Text

1) Rottmanner, Tüb. Quart.-Schr. 1889 S. 531—557 über ältere und neuere Deutungen des Wortes Missa. Thalhofer, Handbuch d. kath. Liturgik Bd. II, 1890 S. 4—7. Zur älteren Literatur über diesen Gegenstand gehören Bona, Jos. Card. Rerum liturg. libri II. 1, 1—3. Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 2. S. 27 f. Hefele, Beiträge zur Kirch.Gesch. 1864 Bd. II 273 ff. Müller, Herm., Freie Forschungen im Gebiete des Altert. Wertheim 1873. Heft 1. Missa, Mark, Prof. in Brixen, Ursprung und Bedeutung des Wortes Missa 1885.

συνάγειν und συλλογίζεσθαι hatte, nämlich adv. haer. III 3, 2 und IV 26, 2. Ebenso verwenden das Wort Tertullian de fuga 14 und Optatus von Mileve, de schism. II 4.

Das Substantivum Collecta ist spätlateinische Nebenform für collectio und bedeutet eine Versammlung von Menschen und steht auch wohl im Sinn von Auflauf, Zusammenrottung, die Kirchenschriftsteller aber brauchten es frühzeitig, wenn sie von den gottesdienstlichen Zusammenkünften der Christen reden. So findet es sich fast in jedem Kapitel der Märtyrerakten der hl. Saturninus, Dativus und Genossen des J. 304 n. Chr. Dort steht es unverkennbar als Bezeichnung der in Privathäusern veranstalteten Versammlungen, sowohl allein, als mehrmals auch in Verbindung mit Dominicum, was soviel als sonntäglicher Gottesdienst bedeutet [1]). Unter den späteren Kirchenvätern braucht es namentlich Hieronymus häufig in der Übersetzung der Mönchsregel des Pachomius, wo im Griechischen σύναξις steht [2]). Wenn es dort z. B. nr. 17 heißt: Collecta, in qua offerenda est oblatio, so ist die Messe damit ganz deutlich bezeichnet, sonst kann collecta auch jede gottesdienstliche Versammlung bedeuten, namentlich solche zum Zweck der Psalmodie. Derselbe Sprachgebrauch findet sich bei Augustinus z. B. collectam dominicam agere im Brevic. coll. III 17, in den Kanones der Synode des Patricius nr. 7 und an vielen andern Stellen [3]). Es steht auch ohne näher bestimmenden Zusatz schlechthin im Sinn von Meßopfer z. B. Ad collectam et ad psallendum et ad orandum nullus . . . quasi ire non possit [4]). Schließlich wurde collectio oder

1) Ruinart, acta ss. Saturnini etc. pag. 414 cfr. c. 5. 6. 7 etc.

2) Hieronymus t. II Reg. s. Pach. nr. 9, 17, 19, 28, 91, 100. Vgl. Epitaphium S. Paulae Ep. 108 c. 19.

3) Z. B. bei Liberatus c. 18. Mg. 68, 1029 Caesarius Arel. Sermo 12 Mg. 67. Liber pontif. ed. Duchesne I 171 u. s. w. u. s. w.

4) Hieronymus l. c. nr. 141, und Epist. ad Gal. 3, 6.

collecta bekanntlich Bezeichnung einzelner Gebete der Messe, namentlich des Anfangsgebetes.

Auch Sacramentum muß im Altertum sehr häufig, ja ganz gewöhnlich als Bezeichnung der Messe gedient haben, da es die Grundlage zu dem Kunstausdruck sacramentarium abgiebt; der Benennung des Buches, welches wir jetzt Missale nennen. Sacramentum bedeutet bei Tertullian etwas Heiliges und Geheimnisvolles, sei es Lehre oder Handlung, Ritus. Unter den heiligen Handlungen werden namentlich Taufe und Eucharistie, besonders aber die letztere gern Sacramentum genannt. Als Bezeichnung für das Meßopfer speziell scheint es besonders in Rom beliebt gewesen zu sein, wie die Orationen der Sakramentarien selbst beweisen; vereinzelt aber kommt das Wort auch sonst in der Litteratur in diesem Sinne vor[1]).

Neben diesen beiden Ausdrücken, welche das Wesen der bezeichneten Sache nur andeuten und sich darum vom Standpunkt der Arkandisziplin empfahlen, giebt es aber noch zwei andere, welche das Wesen der Sache adäquat ausdrücken, deren Gebrauch in die Urzeit des Christentums hinaufreicht und die, bevor der Ausdruck Missa aufkam, allgemein herrschend waren, nämlich oblatio und sacrificium. Schon aus einer bloßen Zusammenstellung der Äußerungen, worin diese Bezeichnungen vorkommen, ließe sich der Traditionsbeweis für den Opfercharakter der Eucharistie glänzend führen.

Beginnen wir mit Tertullian, dem Begründer der lateinischen theologischen Terminologie, so bevorzugt er oblatio als Bezeichnung des eucharistischen Opfers und erwähnt sogar schon der oblationes annuae pro defunctis[2]) daneben braucht er

---

1) Innocenz I. Epist. 17, 5 u. 12. Epist. 25 ad Decentium c. 4 traditio ecclesiae habet, isto biduo sacramenta penitus non celebrari.

2) Tertull. de exhort. cast. 11 und sonst noch Apolog. 2 de praescr. 4 ad uxorem II 8, de virg. vel 13. de cor. mil. 2 de carne Chr. 2.

aber auch sacrificium sowohl im metaphorischen Sinne als auch für das Meßopfer[1]).

Cyprian gebraucht beide Ausdrücke, oblatio und sacrificium, als gleichbedeutend neben einander und es genügt hiefür auf seinen Brief an Cäcilius zu verweisen, namentlich auf cap. 9 und 17 dieses Briefes, der bekanntlich das eucharistische Opfer ganz zum Gegenstande hat, um über seine Terminologie Auskunft zu geben. In einzelnen Fällen ist ihm das Verbum offerre allein ohne jeden Zusatz genügend, die Sache zu bezeichnen z. B. Epist. 15, 1, an andern Stellen drückt er sich pleonastisch aus z. B. oblationes offerre Epist. 34, oder noch mehr oblationes et sacrificia offerre Epist. 12, 2. Wie ergiebig Cyprians Schriften für die Lehre von Eucharistie und Meßopfer sind, zeigt der Artikel eucharistia im Index der Ausgabe von Hartel, worauf wir der Kürze halber verweisen. Missa aber kommt weder bei ihm noch bei Tertullian vor.

Ambrosius bedient sich ebenfalls beider Ausdrücke: oblatio und sacrificium, wenn er vom Meßopfer spricht, was nur selten der Fall ist. Unzweifelhaft hat er aber dasselbe im Auge in der Erklärung des Ps. 38, c. 25, Migne 14, 1052, oblatio braucht er Expos. in ps. 118, c. 48, Migne 15, 1073 und Epist. 39, c. 4 Migne 16, 1090; beide Ausdrücke stehen neben einander de obitu Val. II 113 Migne 16, 1348. Missa findet sich mehrmals in den unechten Schriften de spiritu sancto und den Sermonen; in den echten kommt es nur an einer einzigen Stelle vor, welche unten näher zu besprechen ist.

Augustinus handelt so oft und so eingehend von der Eucharistie und dem Meßopfer, wie kein anderer gleichzeitiger Kirchenvater, Chrysostomus etwa ausgenommen. Er spricht sich über die Idee des Opfers im Allgemeinen aus und kommt

1) Id. II de exh. cast. 11 de cultu fem. II 11, aut sacrificium offertur aut Dei sermo administratur.

auch sonst, namentlich in seinen Predigten auf dieses und Einzelheiten des Meßritus so häufig zu sprechen, daß man aus seinen Schriften reichliche Belehrung über diese Dinge ziehen kann.

Bei Augustinus ist die am meisten, man kann fast sagen ausschließlich gebrauchte, Bezeichnung für das Meßopfer Sacrificium und Augustinus ist unter den lateinischen Kirchenvätern derjenige, welcher den Opferbegriff theoretisch entwickelt und am eingehendsten darüber handelt, so daß man bei ihm von einer Theorie des Opfers sprechen kann. Er definiert dasselbe als eine Handlung der Frömmigkeit, welche nur Gott allein gebühre. Ein wahres Opfer ist nach seiner Auffassung alles, was zu dem Zwecke geschieht, um mit Gott in heilige Gemeinschaft zu treten und ihm anzuhängen, und zwar im Hinblick auf jenes Gut als Endzweck, wodurch wir wahrhaft glücklich werden. So kann denn sowohl der Leib als auch die Seele des Menschen ein Opfer werden, ersterer indem er durch Selbstbeherrschung sich kasteit, letztere indem sie mit Gott durch Liebe geeint ist und so wird der ganze heilige Gottesstaat mittels des hohen Priesters Christus für Gott ein Opfer, indem er mit Christus, der für uns leidend sich Gott aufopferte, ein Leib wird. Röm. 12, 3—6. Das ist nun das christliche Opfer, wenn Viele ein Leib sind in Christus, und das begeht auch fortwährend die Kirche, in dem Geheimnis des Altares, welches den Gläubigen wohlbekannt ist. De civit. Dei X. 6.

Da die Opfer nur Gott allein gebühren, so waren die Dämonen sehr darum bemüht, daß ihnen geopfert werde: sie wollten sich eben an Gottes Stelle setzen. Wenn nun sonst Ehrenerweisungen, die Gott gebühren, manchmal auch Menschen gezollt werden, so doch niemals das Opfer. Dieses war stets Gott allein vorbehalten. Gott ließ es zu, daß ihm auch

von Juden und Heiden Opfer dargebracht würden, nicht weil er deren bedurfte, sondern damit die Menschen des damit verbundenen Segens teilhaftig würden. Die vielerlei Opfer bei den Juden, welche Gott zuließ, und ausdrücklich guthieß, waren aber nur Typen des Opfers Christi. Christus als der Sohn Gottes hätte können Opfer fordern, wollte aber lieber selbst zum Opfer werden, als solche annehmen. Er nahm Knechtsgestalt an und wurde Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er ist Priester, und indem er sich selbst darbringt, zugleich auch das Opfer. Dieser geheimnisvolle Vorgang sollte nun auch zum täglichen Opfer der Kirche werden, welche, indem sie der Leib und er das Haupt ist, sich durch ihn als Opfer darzubringen gelernt hat. Ibid X, 20.

Alle früheren Opfer sind nur Vorbilder und Hinweisungen auf das künftige einzige wahre Opfer, welches für die Sünden aller Gläubigen dargebracht werden mußte. Das wahre Opfer aber wurde nachgeäfft in den Tieropfern der Vorzeit und diese von den Dämonen gefordert, deshalb sagt der Apostel: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen nicht Gott". 1 Kor. 10, 20. Die Juden aber haben in den verschiedenen Tieropfern eine Art Hinweisung auf das künftige Opfer Christi gefeiert. Daher veranstalten die Christen nunmehr die Gedächtnisfeier des schon vollbrachten Opfers in der hochheiligen Darbringung des Leibes Christi und dem Genuß desselben. So äußert sich Augustin über das tägliche Opfer bei den Christen. (C. Faustum Man. XX, 18.)

Das ist seine Lehre über das Opfer im Allgemeinen und über das Meßopfer insbesondere. Es kann nach diesen klaren Worten Augustins kein Zweifel mehr darüber aufkommen, welches Opfer er im Sinne hat, wenn er sonst von einem Opfer sacrificium redet und, wie häufig geschieht, Einzelheiten in Betreff desselben erwähnt. Dieses Opfer des

Leibes und Bluts des Herrn nach der Ordnung Melchisedeks ist, wie er sagt, nun über die ganze Erde verbreitet[1]), es wird täglich dargebracht und genossen und zwar nüchtern mit Ausnahme des Gründonnerstages[2]). Es ist zur Darbringung desselben in der Kirche ein Tisch hergerichtet[3]), nicht jeder kann es darbringen, sondern nur der Priester und Bischof[4]).

Sonstige mehr oder weniger gelegenheitliche Erwähnungen des eucharistischen Opfers, wobei die Bezeichnungen oblatio und sacrificium gebraucht werden, finden sich auch bei anderen Schriftstellern jener Epoche und wer sich die Mühe geben wollte, ihre Werke daraufhin weiter zu durchsuchen, würde sicher auch reichliche Ausbeute machen[5]). Allein die beigebrachten Stellen dürften wohl genügen, um die Behauptung darauf zu gründen, oblatio und sacrificium waren in jener Zeit die theologischen Kunstausdrücke, deren sich jeder bediente, der vom eucharistischen Opfer redete. Wir können nun zu dem Ausdruck Missa übergehen.

Etymologie und Bedeutung desselben sind neuerdings durch P. Odilo Rottmanner und V. Thalhofer genügend aufgeklärt, sodaß in dieser Hinsicht kaum noch etwas zu sagen übrig bleibt, und die früheren irrigen Ableitungen und Deutungen können als endgültig abgethan bei Seite bleiben.

Es ist durch die Genannten zunächst außer Zweifel gestellt, daß Missa die spätlateinische Form für Missio ist und Entlassung

1) Enarr. in ps. 33, c. 6. ps. 106 c. 13.

2) Epist. 54, c. 4. ep. 149.

3) Sermo 310 c. 30.

4) Epist. 149. c. 15. Sermo 137. c. 8. Vgl. außerdem Sermo 19, 4; 25, 2; 261, 1; 311, 15; 345, 4 etc.

5) Einige Citate aus andern Autoren mögen hier noch folgen. Hilarius fragm. hist. II 16, III 9. Leo I Sermo 59, 7. Epist. 9, 2. Hieronymus adv. Pelag. III 15. Maximus Taur. hom. 77 Migne 57, 690. Sulpicius Sev. Dial. II 1, 9. Optatus Mil. de schism. II 12, IV 3, VI, 4. Zeno Ver. tract. V, 8; XV, 2.

bedeutet. Angewendet wurde das Wort überall, wo der Schluß einer Versammlung von Menschen offiziell bemerklich gemacht werden mußte. Bei einer jeder größeren Versammlung ist es üblich, weil notwendig, daß der Vorsitzende den Anbeginn sowohl als den Schluß anzeige, damit die Anwesenden wissen, wann sie sich wegbegeben dürfen. So hält man es heutzutage und so hielt man es auch im Altertum. Da nun die Gottesdienste gewöhnlich aus einer längeren Reihe von Gebeten und Riten bestehen, so ist es angemessen, daß auch hier der Schlußmoment, so gut wie der Anfang für die Anwesenden deutlich bemerkbar sei, und deshalb fand schon im Altertum auch bei den Gottesdiensten der Heiden eine förmliche Entlassung statt. Für die christlichen Gottesdienste besteht natürlich ebenfalls die Notwendigkeit, den Schluß anzukündigen, Das geschah auch schon in den ältesten Zeiten und zwar nicht bloß bei der Messe allein, sondern wie es scheint, bei allen Gottesdiensten.

Daß es sich so verhielt, wird in höchst erwünschter Weise bestätigt durch B. Avitus v. Vienne † 518, welcher vom Burgunderkönig Gundobad über die Bedeutung des Wortes Missa befragt, auseinandersetzt, daß missum facere soviel sei als dimittere, entlassen, und daß dieses Wort, sowohl bei Audienzen im Palast, als auch bei Gerichtssitzungen gebraucht werde, um den Versammelten anzuzeigen, daß sie gehen können. Ebenso mache man es in den Kirchen [1]). Avitus gebraucht selbst z. B. Epist. 3 Missa für Gottesdienst und ist sich des Grundes dafür klar bewußt. Ebenso Isidor von Sevilla. Derselbe zählt in seinem Etymologikum VI. 19 als Hauptteile des christlichen Gottesdienstes (officia) auf: 1. das officium vespertinum, den Abendgottesdienst, 2. das off. matutinum und 3) die missa tempore sacrificii. Unter letzterer

1) Avitus Ep. 1 ad Gund. c. 1. Migne 59, 199.

versteht er den didaktischen Teil des Meßopfers (sacrificium) bis zu dem Augenblick, wo der Diakon ruft: Si quis catechumenus remansit, exeat foras! Das eigentliche Meßopfer aber nennt Isidor sacrificium und redet von ihm ebenda unter der näheren Bezeichnung: panis et calicis sacramentum[1]). In letzteren Stellen namentlich ist klar angedeutet, daß dazumal noch nicht das Meßopfer selbst Missa hieß, sondern vielmehr der erste Teil desselben, der mit der Entlassung der Katechumenen endigte.

Besonders lehrreich hinsichtlich des Sprachgebrauches ist das Pilgerbuch der sog. Silvia und im Anschluß daran die Schriften Cassians. Bei Silvia kommt das Wort Missa 62mal vor; was wir Meßopfer nennen, heißt bei ihr oblatio und dieses Wort findet sich bei ihr 13mal, 2mal mit missa verbunden. Wir werden also durch ihre Schrift in den Stand gesetzt, Sinn und Bedeutung dieser Worte endgiltig festzustellen, und haben zu diesem Zweck die Hauptstellen wörtlich, die andern auszugsweise zu verwerten.

Von dem zu Jerusalem an Wochentagen stattfindenden Gottesdienst macht Silvia folgende Beschreibung: „Täglich werden in aller Frühe beim ersten Hahnenschrei die Thüren der Auferstehungskirche geöffnet und sämtliche Mönche und Nonnen, aber auch Laien finden sich ein und singen bis Sonnenaufgang wechselweise Hymnen und Psalmen nebst den dazu gehörigen Antiphonen und je eine Oration. Zwei bis drei Priester sind abwechselnd dabei zugegen. Um die Zeit des Sonnenaufgangs beginnen die hymni matutini und der Bischof kommt mit dem Klerus und singt innerhalb des Altarraumes die Orationen. Dann tritt er aus demselben heraus und segnet alle einzeln. Et sic fit missa“ [2]). Das letztere

1) Isidor Etym. m. VI. 38. Migne 82, 253.

2) Peregrinatio Silviae ed. Geyer c. 24 ff. pag. 56 codicis. Et ille eos uno et uno benedicit exiens et sic fit missa.

heißt also: dann ist der Gottesdienst zu Ende, welcher nach heutiger Sprechweise, Nokturnum, Laudes und Prim umfaßte. Bei den folgenden den kleinen Horen wird dasselbe Verfahren beobachtet. Feierlicher geht es bei dem Vesper zu, wo zum Schluß der Diakon die Gläubigen auffordert, das Haupt zu neigen und den Segen des Bischofs zu empfangen. Dann heißt es wieder: Et sic fit missa [1]).

An den Sonntagen versammeln sich alle schon vor dem ersten Hahnenschrei und Bischof und Klerus sind ebenfalls zugegen. Die Psalmodie wird abgehalten und außerdem vor dem hl. Kreuze ein Psalm gesungen. Darauf folgt die Tagesoration und der Bischof segnet das Volk. Et fit missa [2]). Dann folgen die übrigen Tagzeiten.

Daß an dieser Stelle der Zeitpunkt, wann das Meßopfer stattfand, nicht genauer angegeben ist, scheint durch die nun folgende Lücke im Text erklärt werden zu müssen. Die Predigt wird Kap. 25 erwähnt. Das Meßopfer muß für gewöhnlich, wie aus einer späteren Äußerung zu schließen ist, seine Stelle vor der Non gehabt haben [3]). An den Sonntagen in der Fastenzeit, ebenso wie an den Samstagen aber war es viel früher, weil die Asketen erst nach dem Schluß desselben ihre Nüchternheit brachen, also sonst zu lange hätten warten müssen. An den Wochentagen der Fastenzeit wird im Orient bekanntlich keine Messe gelesen [3]). Am Gründonnerstag begann die oblatio erst nachmittags gegen 2 Uhr, wobei alle die Kom-

1) Ibid. c. 24, 6.

2) Ibid. c. 24, 11 pag. 57 cod.

3) Vgl. ibid. c. 27, 6 Omnia aguntur, quae consuetudo est ad nonam agi praeter oblatio . . Weiter unten ebenda: fit autem oblatio maturius, ita ut fiat missa ante solem. Dasselbe wird dann noch einmal gesagt: Episcopus fecit oblationem mane sabbato. Jam ut fiat missa hora septima, womit der Nachmittagsgottesdienst gemeint ist. In cap. 26 steht ausnahmsweise auch einmal sacramenta im Sinn vom Meßopfer.

munion empfingen [1]). In der Osternacht wurde Vigil gehalten und danach eine Messe, dann folgte wieder ein Teil der Psalmodie und später eine zweite Messe [2]). Das Volk wurde aber schon nach der ersten Messe entlassen, was die Pilgerin mit den Worten ausdrückt: Et facta oblatione fit missa und nach unserm Sprachgebrauch zu übersetzen wäre: Am Schluß des Meßopfers findet die (gewöhnliche) Entlassung statt.

Der Sprachgebrauch, dem die Pilgerin folgt, kann nun nicht im Mindesten mehr zweifelhaft sein. Missa bedeutet bei ihr „Entlassung" und nichts weiter. Solche Entlassung fand bei jedem Teil des Gottesdienstes statt, der sich aus Psalmodie und Meßopfer zusammensetzte. Will sie einen bestimmten Teil des Gebetsgottesdienstes, der Psalmodie, bezeichnen, so macht sie einen näher bestimmenden Zusatz, als missa lucernaris für Vesper, missa vigiliarum [3]) = Nokturn, für Meßopfer braucht sie aber das Wort missa niemals, sondern immer nur oblatio.

Das Gesagte findet weitere Bestätigung in der Art, wie Cassian dieselben Ausdrücke anwendet, so daß man auf die Allgemeinheit des Sprachgebrauches im patristischen Zeitalter schließen darf.

Cassian behandelt die Psalmodie speziell in seiner Schrift de coenobiorum institutis. Dort stellt er II c. 7 einen Gebrauch der Mönche seiner Heimat dem entsprechenden der ägyptischen Mönche gegenüber. Erstere kürzten den betreffenden Teil wesentlich ab. Er tadelt das mit den Worten: ad celeritatem missae properant, was so viel bedeutet als: Der Schluß der betreffenden Hore wird dadurch zu sehr beschleunigt. In demselben Sinn: „Schluß eines Teils der Psalmodie" kommt das Wort missa bei ihm mehrmals vor [4]), sodann aber

1) Ibid. c. 35, 2 Offeret episcopus ibi oblationem et communicent omnes. 2) Ibid. c. 38, 2. 3) Ibid.

4) Besonders deutlich congregationis missa ibid. III 7 und vigiliarum missa III 8.

steht es auch für die einzelne Hore selbst z. B. missa nocturna = Matutinum und Laudes [1]) und endlich wird es, wenigstens in den Überschriften der Kapitel, auch bei der Entlassung der Katechumenen gebraucht [2]). Damit aber sind die Bedeutungen des Wortes Missa erschöpft; denn, wenn Cassian vom Meßopfer redet, bedient er sich der Ausdrücke oblatio und sacrificium [3]). Sein Sprachgebrauch ist also ganz derselbe wie der der Pilgerin.

Im sechsten Jahrhundert aber ist eine Änderung des Sprachgebrauchs wahrnehmbar, indem bei einzelnen fränkischen Schriftstellern unwidersprechlich Missa im Sinn von Meßopfer allein zu nehmen ist, so namentlich bei Gregor von Tours, der den Ausdruck: missarum solemnia liebt. Vgl. de vitis patrum 16,2, auch liber missalis ist schon im jetzigen Sinne in Gebrauch vgl. hist. Fr. II 22, während andere Autoren derselben Zeit noch fortfahren, Missa wie bisher als Bezeichnung der einzelnen Horen der Psalmodie anzuwenden [4]).

Von entscheidender Wichtigkeit ist es außerdem noch, den Sprachgebrauch der offiziellen kirchlichen Dokumente zu ermitteln. Man könnte hiebei mit den drei ältesten römischen Sacramentarien beginnen, allein man würde dann vielfach schon Gesagtes nur zu wiederholen haben. Zweckdienlicher ist es, die Canones der abendländischen Synoden in's Auge

1) Ibid. II 13 u. 15.

2) Ibid. XI, 15.

3) Cassian, collat. II 55 oblationes pro mortuis und Instit. III 3. Sacrificium coenae Domini. Der priesterlichen Funktionen wird ferner gedacht Coll. IV 1, Instit. II 10, 1.

4) Z. B. Caesarius von Arles. Reg. mon. 20. Migne 67, 1102. Aurelian von Arles, Reg. ad mon. und ad virg. in ordo psallendi, Migne 68, 394 und 405, und Fructuosus, regula c. 3 Migne, 87, 1101 steht es für die einzelnen Horen, deren 7 gezählt werden, Prim Terz, Sext, Non, Vesper, Duodecima und Nocturnum. Vgl. ibid. comm. c. 13. Migne col. 1121.

zu fassen, weil dadurch bestimmte Zeit- und Ortsangaben gewonnen werden. Im Allgemeinen brauchen auch sie anfänglich nur oblatio und sacrificium als Bezeichnung des Meßopfers, später tritt aber auch Missa als solche auf. Im Einzelnen lassen sich folgende Wahrnehmungen machen.

Die erste Synode von Arles 314 braucht den Ausdruck offerre (also oblatio) zweimal[1]). Die zweite Synode von Karthago 390 sagt: Sacrificium Deo offerre. can. 8. Die dritte 397 braucht sacrificium can. 14, andere afrikanische Synoden oblatio[2]). Die zweite Synode von Orleans 533 spricht in can. 15 von Messen für solche Verstorbene, die bei Verübung eines Verbrechens umgekommen sind, und nennt sie oblationes defunctorum. Die zweite Synode von Auxerre bedient sich des Ausdruckes sacrificium divinum, ebenso die spanischen Synoden jener Zeit, das Valletanum 524 can. 4 sacrificium Deo oblatum und die zweite Synode von Braga 572 can. 48. 55. 56. 63 und 68. Diese Zitate werden genügen.

Die zuletzt genannte Synode nun nennt zwar die Psalmodie ein sacrificium, nämlich psallendi can. 64 und die Vesper ein sacrificium vespertinum can. 37, aber sie braucht auch den Ausdruck Missa für Gottesdienst im Allgemeinen, d. i. Psalmodie und Meßopfer zusammen, was ohnehin, wie aus dem Bericht der Pilgerin ersichtlich, in einander griff[3]). In einzelnen Fällen diente Missa als Bezeichnung der einzelnen Teile der Psalmodie z. B. missae vespertinae can. 30 der Synode von Agde 506, in andern aber steht es endlich für Meßopfer

1) De diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre can. 5 und de episcopis peregrinis ... placuit, iis locum dare ut offerant can. 19. Über das Jahr der Abhaltung der Synode s. v. Funk, Beiträge I 552 ff.

2) Statuta eccl. Afr. can. 34 und 41.

3) Bracc. II can. 64. Agattb. 47.

allein z. B. ganz unzweifelhaft in can. 3 der Synode von Braga, sowie in can. 2 der 7. Synode von Toledo 642, ferner can. 12 und 14 der Synode von Rouen 650 und can. 6 der zweiten Synode von Macon u. s. w. u. s. w., während an andern Stellen z. B. Tolet. IV 633 can. 2. 13. 14 die Bedeutung nicht klar ist.

Die ältesten Synoden, bei welchen sich der Sprachgebrauch Missa gleich Meßopfer in zweifelloser Weise feststellen läßt, sind die vierte von Arles 524, dann die Vaison 529 und die dritte von Orleans 538[1]). In der Folgezeit häufen sich die Belegstellen[2]).

Daraus ergiebt sich mit Sicherheit: Missa wurde als Bezeichnung des Meßopfers zuerst gebraucht von den gallischen Synoden in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, nachdem es als Bezeichnung eines Teiles, nämlich des didaktischen, der missa catechumenorum, schon früher in Gebrauch gewesen war. Ursprünglich und bis zum sechsten Jahrhundert war es nur Bezeichnung der einzelnen Teile der Psalmodie. Letzterer Sprachgebrauch verschwand nicht sogleich, sondern hielt sich noch lange, nachdem Missa die Bedeutung Meßopfer bekommen hatte. Die älteren Ausdrücke oblatio und sacrificium konnten naturgemäß nie ganz verschwinden, da sie das Wesen der Sache bezeichnen, sondern kommen bei Schriftstellern des siebenten Jahrhunderts und später neben missa vor, wofür auf Gregor d. Gr. und Isidor verwiesen werden kann[3]). Bei den späteren Schriftstellern vom achten

1) Arel. IV c. 3. Sacerdos ... integro anno missas facere non praesumat. Vasense II can. 3 Sanctus (ter) eo ordine, quomodo ad missas dicitur. Aurel III ist can. 14 mit can. 29 zu vergleichen.

2) Matiscon. 581 can. 6 Turon II can. 18 u. 22. Autissiod. can. 10 u. 29 Namnet. 658 can. 1 u. 2. Emerit. 666 can. 19 neben sacrificium offerre c. 3. Valent. can. 1 steht nach missa catechumenorum.

3) Von Gregor. M. wird oblatio und sacrificium gebraucht Dial. IV,

Jahrhundert an wird aber der ausschließliche Gebrauch von Missa als Kunstausdruck immer häufiger.

Es bleibt nun noch ein Einwand zu widerlegen. Die einzige[1]) Stelle nämlich, auf welche man sich zu Gunsten der Ansicht, Missa habe schon früher, als hier behauptet wird, zur Bezeichnung des eucharistischen Opfers gedient, bisher mit einigem Schein berufen hat, findet sich bei Ambrosius Epist. I 20, 4. Aber auch sie verliert alle Beweiskraft, wenn man sich die Gottesdienstordnung des Tages, von welchem dort die Rede ist, genauer vergegenwärtigt[2]).

Ambrosius schildert in jenem Briefe I. 20. die Versuche, welche die arianische Partei zu Mailand in der Charwoche des J. 385 machte, um sich der Hauptkirche zu bemächtigen. Der Angriff begann an einem Sonntage in der Frühe und zwar war dieser Sonntag, wie aus Kap. 26 hervorgeht, der Palmsonntag. Ambrosius hielt eben den Gottesdienst ab, die biblischen Lesungen und die Homilie waren zu Ende (Kap. 4) und der Bischof war gerade mit den Katechumenen beschäftigt, deren er hier zwei Klassen unterscheidet. Die untere Klasse, catechumeni schlechthin genannt, war schon entlassen, die obere Klasse, die competentes, aber noch nicht. Denn am Palm-

---

55, 58 Epist. XI, 64. missae = horae canonicae Epist. II 12, XI, 64 missarum solemnia Epist. IV 18; VI, 44, hom. I, 8 etc. Bei Isidor sehe man de off. eccl. I, 15 Missa. ib. I 16, 18 sacrificium desgl. Regula mon. 24.

1) Eine andere Stelle nämlich Paulinus Petricord. vita s. Martini IV, 69 Migne 61, 1079 praecedat missam miseratio ist zu allgemein gehalten und zu unbestimmt, um etwas daraus zu schließen. Bei Commodian carm. apolog. v. 17 aber steht missa als militärischer Kunstausdruck: Stat miles ad missam im Sinn von Losung, Feldgeschrei, Parole. Auch die beiden Stellen in der Hist. pers. Vand. des Victor Vitensis c. 2 und 13 sind nicht streng beweisend für Meßopfer, sondern nur für Gottesdienst im Allgemeinen.

2) Vgl. Rottmanner a. a. O. Tüb. Qu.-Schr. 1889 IV S. 551.

sonntage fand die traditio symboli statt. Dadurch wurde eine zweimalige Entlassung der Katechumenen notwendig, weil die untere Klasse vom Symbolum noch nichts hören durfte. In dem Augenblick nun, als Ambrosius die obere Klasse zu entlassen im Begriff war, gelangte die Alarmnachricht, die aber falsch war, in die Kirche, die Arianer hätten eine außerhalb der Stadt gelegene Basilika in Besitz genommen. Er ließ sich aber dadurch nicht stören, sondern entließ die Competentes und begann dann das Meßopfer. Während dessen (dum offero) wurde ihm eine andere den Tumult betreffende Nachricht überbracht.

Nach dieser Erzählung des Ambrosius ist der Verlauf des Gottesdienstes ganz klar, da die einzelnen Momente genau auseinandergehalten sind: Biblische Lesung, Homilie, Entlassung der Katechumenen, Zurückbleiben der competentes zum Zwecke der traditio symboli, Entlassung auch dieser, eigentliches Opfer. Man hat übersehen, daß hier von einer zweimaligen[1]) Entlassung die Rede ist; es müßte sonst ja das Wort mittere hier in einem Atem zweimal in verschiedener Bedeutung gebraucht sein, einmal für „Entlassen" (dimissis catechumenis) und das zweite Mal für „Meßopfer", während letzteres doch erst im Folgenden erwähnt (dum offero) und zum Überfluß auch noch in Kap. 5 desselben Briefes oblatio genannt wird. Weiter unten braucht Ambrosius dann dafür den Ausdruck sacrificium[2]). Ich sehe mich also nicht veranlaßt, trotzdem Dr. Rauschen neuerdings wieder für die alte

1) Zur Bequemlichkeit des Lesers setze ich den Wortlaut hierher: Sequenti die, erat autem Dominica, post lectiones atque tractatum (Predigt) dimissis catechumenis symbolum aliquibus competentibus in baptisterio tradebam basilicae. Illic nuntiatum est . . . ego tamen mansi in munere missam facere coepi. Dum offero etc. Ambros. Epist. I, 20, 4.

2) Epist. I 20 c. 15.

irrige Auffassung seine Stimme erhoben hat[1]), von meiner Ansicht abzugehen, Missa komme bei Ambrosius noch nicht im Sinne von Meßopfer vor, sondern nur im Sinne von Entlassung, wie ich das in meiner Heortologie S. 54 angenommen habe.

Es ist auch gar nicht zu erwarten, daß ein das Wesen der Sache so wenig bezeichnender Ausdruck wie Missa „in frühester Zeit" als Name des Meßopfers in Gebrauch kommen konnte. Seine Anwendung beruht zwar auf einer häufig vorkommenden Redefigur, der Synekdoche, der Teil für das Ganze, aber in der Regel wählt man einen wesentlichen oder doch möglichst significanten Teil, um ihn für das Ganze zu setzen, nicht einen, der bei allen ähnlichen Dingen vorkommt. Es liegt auf der Hand, daß erst Vieles vorausgehen mußte, bevor Missa die Bezeichnung des Meßopfers werden konnte.

Die diesen Werdegang vermittelnden Glieder vollständig zur Anschauung zu bringen, war die Absicht dieser Zeilen. Es wird sich daraus hoffentlich ergeben, daß der Traditionsbeweis für den Opfercharakter der Eucharistie soweit die Benennungen dabei in Betracht kommen, einzig auf die Ausdrücke oblatio und sacrificium aufgebaut werden muß, missa dabei aber nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt.

---

1) Literarische Rundschau 1901 Nr. 4. Sp. 106. Auch Gihr, das hl. Meßopfer V. Aufl. S. 302 hat in jener Stelle des Ambrosius einen sicheren Beweis der früheren Übertragung des Wortes Missa auf das Meßopfer finden wollen.

II.

Rezensionen.

Das Buch Ezechiel. Erklärt von **Peter Schmalzl**, Doktor der Theol., Prof. am bisch. Lyceum und Domkapitular in Eichstätt. Mit 5 Abbildungen. Wien, Mayer u. Cie. 1901. Gr. 8°. XI u. 473 S. Preis: M. 10.

Dieser Ezechiel-Kommentar bildet die erste Lieferung des auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft von Professor Bernhard Schäfer in Wien herausgegebenen „Kurzgefaßten wissenschaftlichen Kommentars zu den hl. Schriften des Alten Testaments". Der Verf. hat sich genau an das für das gesamte Unternehmen entworfene Programm gehalten. Dem entsprechend ist sein Buch so eingerichtet, daß in zwei nebeneinanderstehenden Spalten der Text der Vulgata und der der Massorethen je in deutscher Uebersetzung geboten wird. Daran schließen sich als Fußnoten die für das Verständnis des prophetischen Textes notwendigen textkritischen, philologischen und historischen Erklärungen, während der Gedankengang der einzelnen Perikopen je am Schlusse derselben in einem Ueberblick dargelegt und damit die theologische Deutung des Abschnittes verbunden wird. Die zum Zwecke der Erklärung getroffene Teilung des Stoffes ist folgende: Eingang 1, 1—3, 21; erster Teil: Gerichtsweissagungen 3, 22—32, 32; zweiter Teil: Die Heilsverkündigungen über die Wiederherstellung des Gottesreiches, Kap. 33—48. Die Strafweissagungen über heidnische Völker sind also nicht als ein eigener Hauptteil gefaßt, sondern,

was gewiß zulässig ist, den Strafweissagungen über Juda angegliedert. Die Erklärungen zu den einzelnen Versen sind klar, präzis gefaßt und gründlich. Von dem großen Fleiße und der soliden Gelehrsamkeit des Verf. zeugen namentlich die Erklärungen zu den Weissagungen über fremde Völker. Durch Anschaulichkeit und Uebersichtlichkeit zeichnen sich die auf jede Perikope folgenden paraphrasierenden Rekapitulationen aus. Diese Partien dürften, wie uns scheinen will, für die Privatlektüre der hl. Schrift besonders willkommene Unterstützung bieten. — Eine bedeutsame Frage, die sich in einem wissenschaftlichen Ezechiel-Kommentar schlechterdings nicht umgehen läßt, ist die Textkritik. Es handelt sich vor allem um das Verhältnis des LXX-Textes zum massorethischen Texte. In dieser Hinsicht scheint uns nun zwar der Satz, in welchem Schmalzl S. 23 das gegenseitige Verhältnis der beiden Texte kurz charakterisiert, nicht ganz präzis zu sein. Es heißt nämlich dort: „Sie (die LXX) hat den hebr. Text des Ez. im allgemeinen besser übersetzt, als den des Jeremias, oft sogar sich sklavisch an die Vorlage gehalten, von der sie nur selten abgeht." Uns will bedünken, daß Sch. das innere Verhältnis der beiden Texte in der Anmerkung, die er an diesen Satz anschließt, doch richtiger gezeichnet hat. Darnach weicht der griechische Text in vielen Fällen vom massorethischen ab, zum Teil offenbar absichtlich, zum Teil wegen der Unkenntnis des Uebersetzers, zu einem guten Teile aber auch, weil der Uebersetzer in seiner Vorlage andere Lesarten hatte, als der jetzige massorethische Text bietet. Und da nun weiter vom Verf. konstatiert wird (was Cornill, das Buch des Proph. Ez., 1886, S. 86 ff. eingehend begründet hat), daß der Übersetzer im allgemeinen seine Vorlage sklavisch wiedergibt, so möchten wir das Verhältnis theoretisch dahin bestimmen, daß die LXX-Uebersetzung ein vorzügliches Mittel bedeutet, um den Text des Buches Ezechiel, wie er den Alexandrinern vorlag, zu rekonstruieren. Praktisch aber stimmen wir der Methode Schmalzls bei, wenn er durchgängig (im Gegensatz zu Cornill) sich vor Ueberschätzung des griechischen Textes und seiner Vorlage zu hüten sucht. Dieser Grundsatz erweist sich zumal bei den lyrischen Abschnitten

des Buches als berechtigt. So wird z. B. Kap. 7 im LXX-Text der strophische Bau, den der hebräische Text mindestens für die Verse 2—13 durch die dreimalige Wiederkehr des gleichen Stichwortes in V. 2. 5. 10 bezeugt, völlig durchbrochen.

In der Einleitung S. 1—24 zeichnet der Verf. in guter Darlegung den geschichtlichen Hintergrund der prophetischen Reden und erörtert ferner die prophetische Aufgabe Ezechiels, sowie seine charakteristischen Eigentümlichkeiten als Prophet und als Schriftsteller. Eines haben wir in dieser Einleitung vermißt: eine Uebersicht über die einzelnen Perikopen des Buches. Da ein bezüglicher Paragraph fehlt, auch kein entsprechendes Register beigegeben ist, und endlich der Kommentar aller Seitenaufschriften entbehrt, so ist rasches Nachschlagen irgend einer Stelle merklich erschwert. Wir möchten daher wünschen, daß den folgenden Bänden ein entsprechendes Register über die Einteilung des Stoffes beigegeben, insbesondere aber daß fortlaufende Seitenaufschriften eingeführt würden. Alle uns bekannten alttestamentlichen Bibelkommentare haben diese Einrichtung, so vor allem der Cursus Scripturae Sacrae auctor. Cornely, Knabenbauer, de Humelauer, dann die Bibelwerke von Knobel, Keil-Delitzsch, Strack-Zöckler, Nowack, Marti u. s. w.

Es möge uns gestattet sein, noch einen anderen, die äußere Anordnung der Kommentare betreffenden Wunsch an dieser Stelle zum Ausdruck zu bringen. Das Programm des gesamten Unternehmens macht es den einzelnen Kommentatoren zur Aufgabe, eine deutsche Uebersetzung des Vulgatatextes der des hebräischen Textes zur Seite zu stellen. Wir haben als Mitglied des Herausgeber-Comitees von Anfang an diese Einrichtung nicht gebilligt. In dieser unserer Ansicht sind wir durch die praktische Einsichtnahme des ersten Bandes nur noch mehr bestärkt worden. Man vergleiche nur die beiden nebeneinanderstehenden Spalten des Kommentars, um sich von der großen Uebereinstimmnng des beiderseitigen Wortlautes zu überzeugen. Diese Uebereinstimmung ist bisweilen so groß, daß der Herausgeber es für gut gefunden hat, zum Teil allerdings auch aus Gründen der Raumersparnis, für einzelne Abschnitte (nämlich 30, 1—19; Kap. 31—38; 39, 17—40, 47;

45, 18—46, 15; 46, 19—24; 48, 1—35) die Scheidung überhaupt fallen zu lassen und nur mehr die Uebersetzung des hebräischen Textes zum Abdruck zu bringen, die seltenen Abweichungen der Vulgata aber je in Klammern einzuschalten. Damit scheint uns der thatsächliche Beweis erbracht zu sein, daß eine deutsche Uebersetzung der Vulgata, wenigstens bei Ezechiel, überflüssig wäre. Zudem, welchem Bedürfnisse soll denn wohl diese Doppelübersetzung entsprechen? Der Kommentar ist ein „wissenschaftlicher“, für katholische Theologen bestimmter, ein Theologe aber muß doch im Stande sein, die Vulgata selbständig ohne das Hilfsmittel einer Uebersetzung zu lesen. Und wäre er dazu wirklich nicht befähigt, dann möge er den deutschen Text bei Allioli oder Loch-Reischl nachlesen. Durch das Fehlen des lateinischen Vulgatatextes wird der Gebrauch des Kommentars nur erschwert. Denn die Erklärungen in den Fußnoten schließen sich — und mit Recht — an den lateinischen Wortlaut an, an den deutschen aber nur dann, wenn der hebräische Text gemeint ist. Der Leser muß also beim Studium des Werkes immer noch eine Vulgata-Ausgabe daneben halten, um den Erklärungen richtig folgen zu können.

Aus diesen Gründen möchten wir dringend wünschen, daß für die folgenden Bände die Methode geändert, und jeweils in der ersten Spalte die Vulgata im Originaltexte zum Abdruck gebracht werde.

Die Ausstattung des Buches durch die Verlagsbuchhandlung ist sehr gefällig und verdient alle Anerkennung.

Wir schließen diese Anzeige mit dem Ausdruck aufrichtiger Freude, daß das bedeutsame Unternehmen, für dessen Zustandekommen der Herausgeber, Herr Professor B. Schäfer, seit Jahren in opferwilligster Weise sich bemüht hat, durch eine so gründliche und gelehrte Leistung, wie dieser Ezechiel-Kommentar ist, eröffnet werden konnte. Vetter.

Des Wardapet Eznik von Kolb „Wider die Sekten.“ Aus dem Armenischen übersetzt und mit Einleitung, Inhalts-Übersichten und Anmerkungen versehen von **Joh. Mich. Schmid**, Pfarrer in Frohnstetten, Ehrenkanonikus an der griech.-melkit.-kathol.

Kathedralkirche von Paneas. Wien 1900. Druck und Verlag der Mechitharisten-Kongregation. gr. 8°. X. 209 S. Preis: M. 5.

Eznik gilt nach der sprachlichen Seite als der erste Klassiker innerhalb der altarmenischen Litteratur. Nicht geringer ist die Bedeutung seines apologetischen Werkes in sachlicher Hinsicht: für Kirchengeschichte, Patristik und insbesondere auch für Kulturgeschichte. Gleichwohl ist dieses eigengeartete Buch, das in der Geschichte der Apologetik wohl seines Gleichen sucht, noch niemals, wenigstens nicht als Ganzes, übersetzt worden. Allerdings existiert seit 1853 eine französische Übersetzung (von Le Vaillant de Florival), aber diese hat das VerständnisEzniks nur wenig gefördert, weil sie zu mangelhaft war. Die Übertragung Ezniks in eine moderne Sprache mußte daher als ein ausgesprochenes wissenschaftliches Bedürfnis gelten. Übrigens konnte nur ein gründlicher Kenner des Armenischen dieser von Nicht-Armenisten gewiß oft empfundenen Lücke abhelfen. Denn Eznik ist ein Schriftsteller, der an nicht wenigen Stellen dem Übersetzer Schwierigkeiten genug bereitet.

Wir glauben dem Verfasser der neuesten deutschen Übersetzung, die wir hiemit zur Anzeige bringen, bezeugen zu können, daß er sich dieser schwierigen Aufgabe vollauf gewachsen gezeigt hat. Die Übersetzung, welche Schmid, den bei seiner Arbeit noch die beiden gelehrten Mechitharisten Dr. Kalemkiar und Dr. Baroncz unterstützten, bietet, ist genau, wortgetreu und sorgfältig ausgearbeitet. Einzelne Wünsche, die aber mehr die Methode des Kommentars, als die der Übersetzung betreffen, bleiben freilich bestehen. Ich habe derartige Punkte, die mir einer Verbesserung bedürftig schienen, oder über die man wenigstens anderer Ansicht sein kann, in einer ausführlicheren Anzeige, die im „Allgem. Litteraturblatt" (Wien, 1900, Nr. 17) erschienen ist, zusammengestellt und begnüge mich an dieser Stelle mit dem Hinweis auf die frühere Besprechung.

Vetter.

Der Bonifatius-Verein. Seine Geschichte, seine Arbeit und sein Arbeitsfeld 1849—1899. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Vereins von Dr. th. **A. J. Kleffner**, Prof. d. Th., und

Dr. th. F. W. **Woker**, Domkapitular und Geistl. Rat, Mitgliedern des Generalvorstandes des B.-V. Mit den Bildnissen der beiden ersten Präsidenten des B.-V. Paderborn, Bonifatius-Druckerei 1899. IV, 160 + 334 S. 4.

Der Bonifatius-Verein, dessen Zweck nach § 1 seiner Statuten ist, die in protestantischen und gemischten Gegenden Deutschlands mit Einschluß der Schweiz und in allen mit Deutschland in politischer oder Diöcesan-Verbindung stehenden Ländern lebenden Katholiken in Beziehung auf Seelsorge und Schule zu unterstützen, gehört zu den segensreichsten Schöpfungen der Neuzeit. Nicht ohne Schwierigkeit errichtet und klein im Anfang, hat er bald eine große Ausdehnung und Stärke gewonnen. Betrugen seine Einnahmen in den ersten drei Jahren je nur etwa 22 500 Mark, so stiegen sie in den letzten Jahren auf zwei Millionen. Die Zahlen sprechen für sich selbst. Mit Dank gegen Gott, der das Werk gesegnet, konnte daher der Verein auf seinen Bestand zurückblicken, als er am 23.—24. August 1898 in Fulda sein 50jähriges Jubiläum feierte. Mit Freude und Dank wird die katholische Welt die Festschrift aufnehmen, die aus jenem Anlaß erschien und über das Leben und Wirken des Vereins den eingehendsten Aufschluß bietet. Sie zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teil stellt Prof. Kleffner die Geschichte des Vereins, im zweiten Kapitular Woker seine Arbeit und sein Arbeitsfeld dar. Die Schrift ruht auf gründlichen und ausgedehnten Studien und ist mit warmer Hingabe an die hohe Aufgabe des Vereins ausgeführt, so daß sie ebenso für diesen ein schönes litterarisches Monument bildet, wie sie den Verfassern zu großer Ehre gereicht. Möge sie auch dazu beitragen, das Interesse und die Begeisterung für den Verein zu steigern und in noch weitere Kreise zu tragen!

Aus dem reichen Inhalt der Schrift möge der Satz II, 234 angeführt werden, daß Württemberg, bezw. die Diöcese Rottenburg diejenige Diaspora Deutschlands sei, in der den kirchlichen Bedürfnissen am besten Rechnung getragen ist. Funk.

Abbé de Broglie. **Religion und Kritik.** Aus dem Nachlasse gesammelt von M. l'abbé **C. Piat,** Professor am katholischen Institut zu Paris. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Öttingen Spielberg. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. Regensburg 1900. Verlagsanstalt v. G. J. Manz. XCI, 374 S. M. 3,50.

Ich habe wiederholt auf die neuen Versuche der apologetischen Wissenschaft in Frankreich hingewiesen und dabei besonders auch die verdienstlichen Arbeiten des Abbé von Broglie erwähnt (Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. Regensburg. Manz 1897. S. 86 ff.) Trotz der verschiedenen Beurteilung, welche diese Versuche in Frankreich und Deutschland gefunden haben, und trotz der Auswüchse, welche die Korrektur der Wissenschaft und der kirchlichen Behörde in neuester Zeit herausgefordert haben (vgl. diese Zeitschrift 1899. S. 486 ff. 506 ff. 1900 S. 347 ff.), läßt sich nicht bestreiten, daß dieselben für den siegreichen Kampf der christlichen Apologetik gegen die ungläubige moderne Wissenschaft ein berechtigtes Element in sich schließen, insofern sie, unbeschadet des unveräußerlichen Glaubensschatzes und der traditionellen Methode, die Mittel zur Verteidigung dem modernen Wissen und Denken anpassen, um dadurch auf die gegenwärtige Generation leichter einwirken und von den Lesern besser verstanden werden zu können. Wir begrüßen deshalb die schöne Sammlung, welche der Freund des Verstorbenen aus dessen Nachlaß herausgegeben hat, mit Freuden und empfehlen dieselbe dem weiteren Publikum, denn die Darstellung ist, wie es bei den Franzosen meistens der Fall zu sein pflegt, für das Verständnis aller Gebildeten berechnet. Eine recht willkommene Zugabe ist die Einleitung, in welcher Abbé Piat eine gute Orientierung über die Bedeutung des gelehrten Freundes für die apologetische Wissenschaft giebt. Die Abhandlungen sind so gewählt, daß sie ein getreues Bild der gesamten Arbeiten geben. An der Spitze steht die Definition der Religion überhaupt und der wahren Religion im besonderen, wobei im Glauben an eine jenseitige wirkliche Welt und im Verkehr der Menschen mit derselben ebenso der Unterschied zu den Idealen der Philosophie und Kunst wie der

Gegensatz zu Magie und Aberglauben hervorgehoben wird. In berechtigter Polemik gegen die landläufigen Schilderungen in oberflächlichen Lehrbüchern wird gezeigt, daß es verfehlt sei, die gemeinsamen Grundzüge in allen Religionen zu bestreiten und im Heidentum überall nur Aberglauben und Schlechtigkeit zu finden. Eine solche Methode widerspricht nicht nur der Religionsgeschichte, sondern ist auch ganz geeignet, die Apologetik in Mißkredit zu bringen. Dies hindert aber nicht, den spezifischen Vorzug der Offenbarungsreligion anzuerkennen. Im Gegenteil will de Broglie hier gerade den bisherigen Beweisgang umkehren, indem er den geschichtlichen Beweis für die Transcendenz des Christentums vorangehen läßt, um durch das „geschichtlich Übernatürliche" auf das metaphysisch und theologisch Übernatürliche vorzubereiten, weil er der Überzeugung ist, daß die heutige Gesellschaft für die historische Transcendenz des Christentums leichter gewonnen werden könne als für die metaphysischen Gottesbeweise. Abbé Piat giebt hiefür als Grund die weite Verbreitung der Kant'schen Philosophie an, welche gegenwärtig in Frankreich die philosophischen Geister noch skeptischer zu machen scheint als in Deutschland. Nachdem so in „Religion und Geschichte" das religionsgeschichtliche Problem behandelt ist, folgt im dritten Teil eine Untersuchung über „Religion und Philosophie". Von besonderem Interesse ist hier die Untersuchung über den Positivismus und die Experimentalwissenschaft, weil de Broglie als Hauptverteidiger der Religion gegen den Positivismus gilt. Wir erhalten hier aus seiner eigenen Feder eine Skizze seines großen Werkes gegen den Positivismus. Im Gegensatz zu P. Didon, welcher geraten hatte, man soll die Experimentalwissenschaft sich selbst überlassen und nur zeigen, daß sie zur Erfassung der metaphysischen Probleme unfähig sei, entscheidet sich de Broglie für eine enge Verbindung von Erfahrung und Metaphysik. Man müsse die Experimentalwissenschaft von ihrem eigenen Standpunkte aus widerlegen, indem man zeige, daß sie notwendig zur Erkenntnis der Substanzen und Ursachen führe und deshalb die Möglichkeit der Erkenntnis des Übersinnlichen mit Unrecht bestreite. Die philosophische Methode hiezu ist die des gesunden

Menschenverstandes, welcher die widersprechenden Hypothesen der philosophischen Systeme verhindert. De Broglie glaubt zwar, daß die aristotelisch-scholastische Philosophie die Zukunft für sich habe, meint aber, sie sei heute für die Menge zu schwer verständlich und dürfe jedenfalls nur in der Muttersprache gelehrt werden, wenn sie verstanden werden soll. Schanz.

Der **Animismus** oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft. Von Dr. **Aloys Borchert,** Priester der Diöcese Ermland. Freiburg im Br. In Kommission der Geschäftsstelle des Charitasverbandes für das kathol. Deutschland. 1900. VIII, 239 S. M. 2.80.

Diese Studie aus dem Collegium Sapientiae verfolgt den im Titel angezeigten Zweck im Gegensatz zu Tylor, Spencer und Lippert. Deshalb hat der Verf. nicht eine prinzipielle Behandlung seines Themas beabsichtigt, sondern sich der historisch-kritischen Methode seiner Gegner akkommodiert. Hat dadurch die Arbeit auch einen aphoristischen Charakter bekommen, so wird dieser Nachteil durch den Reichtum an Thatsachen, welche in religionsgeschichtlichen Fragen in erster Linie zu stehen haben, hinreichend aufgewogen. Nur im fünften Kapitel, welches den Animismus und Euhemerismus im Lichte religionsgeschichtlicher Thatsachen behandelt, macht sich diese Methode etwas unangenehm geltend, denn mußte sich allerdings der Verf. auf die seinem besonderen Zwecke dienenden Thatsachen beschränken, so fragt es sich doch, ob ein solcher Abriß der Religionsgeschichte, welcher ziemlich viele Vorkenntnisse voraussetzt, allerseits überzeugend wirkt. Dagegen ist auch hier die sorgfältige Benützung der Litteratur anzuerkennen. Von einer auch nur annähernden Vollständigkeit konnte selbstverständlich keine Rede sein, denn eine solche ist heutzutage kaum in einem Spezialgebiete der Religionswissenschaft zu erreichen. Doch ist mir aufgefallen, daß dem Verf. die Revue de l'histoire des religions entgangen ist, die sich gerade mit den von ihm behandelten Fragen gründlich befaßt. Ich erinnere z. B. nur an die Abhandlungen

von Marillier über den Totemismus und an die von Amelineau über die ägyptische Religion. Über die alttestamentliche Religion ist unterdessen eine ausführliche Studie: Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Von C. Grüneisen, Halle 1900, erschienen. Gegenüber den kühnen Schlüssen, welche die Gegner oft aus wenigen, oft nicht einmal gut beglaubigten Thatsachen ziehen, zeigt der Verf. mit Erfolg, daß weder Seelen-, noch Ahnen- oder Geisterkult die Entstehung der Religion erklären können, weil diese Kulte bereits eine Religion voraussetzen und ohne einen höheren Gottesbegriff gar nicht verständlich sind. Daraus folgt die auch durch die Ethnologie und Geschichte bestätigte Thatsache, daß die Religion der heutigen Naturvölker nicht ohne weiteres mit der Urreligion zu identifizieren ist. Die Schrift dient daher zu guter Orientierung auf einem vielumstrittenen Gebiete. Schanz.

---

1. **Lehrbuch der katholischen Dogmatik.** Von Dr. J. B. **Heinrich.** Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Philipp Huppert. 2. Halbband 1. 2. Mit bischöflicher Approbation. Mainz, Kirchheim 1899. 1900. S. 319—910.
2. **Die h. Sacramente** der katholischen Kirche. Für die Seelsorger dogmatisch dargestellt von Dr. **Nikolaus Gihr,** Päpstlicher Geheimkämmerer, Subregens am erzbischöflichen Priesterseminar zu St. Peter, 2. Band. Die Buße, die letzte Ölung, das Weihesakrament und das Ehesakrament. Mit Approbation und Empfehlung des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1899. VIII, 559 S.
3. Institutiones **Theologiae dogmaticae**. Tractatus de Verbo incarnato. De sacramentis I. De sacramentis in genere, baptismo, confirmatione, eucharistia. Auctore **Petro Einig,** S. Theol. et Phil. Doctore eiusdem S. Theol. in Seminario Treverensi Professore. Treveris ex officina ad S. Paulinum. 1899. 1900. VIII, 264. X, 248 S.
4. Grundzüge der **katholischen Dogmatik.** Von Dr. **Joseph Bautz,** a. o. Professor der Theologie an der Kgl. Akademie zu Münster. 1. Teil: Einleitung in die dogmatische Theologie, die Lehre

vom Einen und Dreieinigen Gott. 2. Teil: Die Lehre von Gott dem Schöpfer, von Gott dem Erlöser. 2. verbesserte Auflage. Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariates zu Mainz. Mainz, Kirchheim 1899. 1900. VIII, 214. VIII, 227 S.

Die unter 1—3 genannten Schriften sind Fortsetzungen der in dieser Zeitschrift bereits besprochenen Bücher (1899 S. 300, 466. 1900 S. 147). Charakter, Anlage, Methode sind sich gleich geblieben. Ich kann daher auf die früheren anerkennenden Besprechungen verweisen. Im einzelnen möchte ich nur weniges beifügen.

1. Die bis ins einzelnste gehende, freilich oft aphoristisch werdende Gliederung ist auch hier wieder zu finden. Es wird dadurch zweifellos dem Studierenden eine gute Übersicht und Anweisung für das Studium gegeben. Alle möglichen, wirklichen und scheinbaren Schwierigkeiten und Einwände sind berücksichtigt. Ob sie auch gelöst sind, ist freilich eine andere Frage, denn dies ist bei einer solchen Methode noch weniger möglich als bei der dogmengeschichtlichen. Denn sie macht den Eindruck, als ob auch die Form von Anfang an vorhanden und unveränderlich gewesen sei, wie es allerdings auch die Auffassung der Scholastik war. Aber heutzutage reicht diese Methode nicht nur in der Polemik, sondern auch für die theologische Erudition nicht mehr aus. Es ist sehr bequem, alle Bedenken mit einigen Zitaten aus der Scholastik niederzuschlagen, aber es überzeugt nur diejenigen, welche von vornherein auf diesem Standpunkt stehen und die ältere Geschichte nicht kennen. Bei der Frage über die Zeit der Erlösung erfahren wir von den Vätern nichts, immer nur Thomas, in der Sakramentenlehre ist es ebenso, obwohl sich Heinrich nicht zwischen moralischer und physischer Wirksamkeit entscheidet. Hinsichtlich der Litteratur hat es sich der Herausgeber sehr bequem gemacht. Er hat einzelne Werke, welche mit der Richtung des Buches harmonieren, herausgegriffen und alle andern ignoriert. Das audiatur et altera pars scheint für seine Leser nicht zu existieren.

2. Zu diesen bevorzugten Autoren gehört die Sakramentenlehre von Gihr. Diese setzt die Dogmengeschichte voraus und verweist dafür auf andere Werke, setzt aber ihre Hauptaufgabe darein,

nach den großen Scholastikern eine umfangreiche spekulative Darstellung zu geben. Wie schon früher bemerkt wurde, ist es dem Verf. gelungen, den Leser ganz in den Geist und Gedanken der großen Theologen einzuführen und dafür zu begeistern. Doch wäre auch hier eine Berücksichtigung der alten und neuesten Litteratur wünschenswert gewesen. Um nur ein Beispiel zu erwähnen. Von den neuesten Verhandlungen über den Ablaß, welche wesentlich zur Klärung der geschichtlichen und theologischen Fragen beigetragen haben, namentlich über den Ablaß für Verstorbene erfahren wir nichts. Und doch wird niemand bestreiten, daß es auch für den Pastorationsklerus sehr vorteilhaft ist, wenn er über diesen wichtigen Punkt konfessioneller Polemik gut unterrichtet ist. S. 235 ist nur nebenbei Paulus, Tetzel zitiert.

3. Anders ist es bei Einig. Obwohl er wie die anderen mit Vorliebe seine Begründung in lange Zitate aus Thomas u. a. eingliedert, so hat er doch überall eine gewisse Selbständigkeit gewahrt und die einschlägige Litteratur wenn auch nicht immer zitiert, so doch gekannt und berücksichtigt. Man erhält den Eindruck, daß man es mit einer Arbeit aus einem Guß zu thun hat. Mitunter ist allerdings die „pia interpretatio" der Schriftsteller zu weit getrieben. So z. B. bei den etwas schiefen Ausdrücken mancher Väter über die communicatio idiomatum, beim Wachstum Jesu, der visio beatifica, bei den Formeln unus de trinitate passus est und dem Trisagion, die auch geschichtlich nicht ganz genau dargestellt sind. Charakteristisch ist die Bemerkung gegen Schell: wenn unter dem Namen „positive Offenbarung" nur die Worte der hl. Schrift verstanden werden, so ist es nicht auffallend, daß verschiedene Gaben in Christus nicht anerkannt werden, welche, wie die visio beatifica, stets fast durch einmütige Übereinstimmung anerkannt wurden und anzuerkennen sind. Nachher wird aber bemerkt, daß von den Vätern wenig sprechende Zeugnisse vorhanden seien, zitiert wird nur Cyrill von Alexandrien. Ähnliches ließe sich über die Mariologie sagen. In der Sakramentenlehre ist mehrfach wahrzunehmen, daß sich der Verf. von den seit Generationen sich vererbenden Verallgemeinerungen, z. B. bei der Lehre vom Charakter,

dem Wiederaufleben der Gnade frei zu machen sucht und die Glaubensquellen wie die theologischen Gründe im einzelnen sorgfältiger untersucht und unterscheidet. Übrigens ist die allgemeine Sakramentenlehre ziemlich kurz behandelt, dagegen ist namentlich in der Lehre von der Eucharistie von den Schriften Luthers für ein knappes Lehrbuch fast zu reichlicher Gebrauch gemacht.

4. Die Grundzüge haben einen anderen Charakter als die eben genannten Schriften. Die fortlaufende Entwicklung, wie sie für einen anregenden Unterricht notwendig ist, tritt besser hervor. Doch hat sich der Verf. nicht dazu verstehen können, hier eine prinzipielle Änderung eintreten zu lassen. Vielmehr ist ihm Kleutgen maßgebend geworden. Über die Vorzüge der analytischen und synthetischen Methode bemerkt er: „Die Synthese mag interessanter sein, aber sie ist umständlicher, und daher ist im allgemeinen das analytische Verfahren vorzuziehen". Es handelt sich aber doch nicht um das „Interessante", sondern um den Vorzug für die Sache und den Unterricht. Man könnte deshalb entgegenhalten: Die analytische Methode mag bequemer sein, aber sie ist weniger geeignet in das Verständnis des Gegenstands einzuführen und daher ist die synthetische Methode vorzuziehen. Eine Verbindung beider Methoden muß der Verf. und jeder Dogmatiker doch anwenden, wenn er im einzelnen nach der bekannten Trilogie: Schrift, Väter, theologische Begründung verfährt. Alten, in manchen Schulen noch gebräuchlichen Lehrbüchern sagt man sogar nach, daß sie die Dreiteilung noch weiter führen, indem sie je drei Schriftstellen, drei Väterstellen und drei Vernunftgründe angeben. Die synthetische Methode muß nicht gerade von methodischem Zweifel ausgehen, sondern kann ganz gut die Lehrentwicklung in Schrift und Tradition verfolgen und damit die Einsicht in die Geschichte des Dogma vermitteln. Dadurch wird man auch gezwungen, in den positiven Beweisen aus Schrift und Tradition nicht bloß eine beliebige Auslese zu geben, sondern auf Zeit, Verhältnisse und Gegensätze Rücksicht zu nehmen. Dies wäre besonders für die Trinitätslehre und die Lehre von der Erbsünde zu wünschen gewesen. Bei letzterer ist weder Augustinus noch Thomas ganz zu seinem Recht

gekommen. Die sententia communis der Spätscholastik ist doch ziemlich von der früheren verschieden. Daß die Begierlichkeit nicht zur Erbsünde gehört, Folge der Erbsünde ist und doch als das Materiale der Erbsünde betrachtet werden kann, läßt sich nach der älteren Auffassung nicht so leicht vereinigen. Auch sonst sind die Schwierigkeiten aus der Tradition zu wenig berücksichtigt. In der Gotteslehre schließt sich der Verf. im allgemeinen und in der Kritik von Hermes, Günther, Kuhn an Kleutgen an. In der Trinitätslehre wären die Begriffe von Wesen und Person nach der geschichtlichen Fixierung genauer zu bestimmen gewesen. Im ganzen aber stehe ich nicht an, diese Grundzüge als einen guten, wissenschaftlich gründlich durchgearbeiteten und für den Unterricht geeigneten Leitfaden anzuerkennen. Schanz.

---

1. **Handbuch der Pastoralmedizin** mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene. Von Dr. **August Stöhr.** Vierte Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. **Ludwig Kannamüller.** Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung 1900. 8⁰. IX, 538 S. M. 6.
2. **Die Sequenzen des römischen Meßbuches** dogmatisch und asketisch erklärt. Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Von Dr. **Nikolaus Gihr,** Päpstl. Geheimkämmerer, Subregens am erzbischöfl. Priesterseminar zu St. Peter. Zweite Aufl. Mit fünf Bildern. Ebd. 1900. 8⁰. VIII, 310 S. M. 3,60.
3. **Institutiones iuris naturalis** seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarem adornavit **Theodorus Meyer** S. J. Pars II. Jus naturale speciale. Ebda. 1900. 8⁰. XXVI, 852 S. M. 9.

1. Das erstmals 1878, bezw. 1881 erschienene „Handbuch der Pastoralmedizin" ist von der Gesamtkritik äußerst wohlwollend aufgenommen worden (s. Th.Q. 1881, 658 ff.). Dasselbe zeichnete sich von Anfang an durch sachliche Gediegenheit und formelle Schönheit sowie durch eine verhältnismäßig wohlthuende Diskretion und Decenz aus und hat noch zu Lebzeiten des Verf. zweimal dessen verbessernde Hand selbst erfahren. Der Herausgeber der vierten

Auflage hat nun nicht bloß mit liebevoller Pietät und großem Verständnis den materiellen und formellen Charakter der früheren Auflagen möglichst bewahrt, sondern auch die ganz ungewöhnlich hervorragende Individualität des Autors in seinen eigenen Zuthaten mit feinem Geschick nachzuahmen verstanden, so daß man das Ganze für das Werk eines Mannes halten könnte. Die Gesamtanlage ist dieselbe geblieben und auch die freiere Art des Vortrags ist beibehalten. Mit Recht aber ist der Behandlung des Verhältnisses zwischen Medizin und Moral eine besondere Sorgfalt gewidmet worden. Wenn wir einzelne Partien besonders hervorheben sollen, so halten wir neben vielen anderen wertvollen Traktaten namentlich die Würdigung des Vegetarianismus (S. 83 ff.), den Steckbrief der südlichen und nördlichen Fastenküche (S. 128 f.), die biologische und hygienische Beurteilung des Fastens (501 ff.), das Gutachten über das Radfahren der Kleriker (S. 191), sowie die Bemerkungen über den Cölibat (272 ff.) für ganz gelungen. Betreffs des Exkurses über die Ehe (S. 465 ff.) müssen wir zwar für eine weitere Auflage entschieden eine wesentliche Kürzung verlangen, sind aber mit dem S. 470 über die „moralische Norm" Gesagten durchaus einverstanden und hoffen, daß diese von uns schon längst beanstandete „Piece" (vgl. S. 525) endlich einmal aus den moraltheologischen Werken ganz verschwinden werde. Zu S. 333 ist zu bemerken, daß nicht in erster Reihe „katholische Theologen und — incredibile dictu! — mit besonderem Nachdruck und Erfolge: Väter der Gesellschaft Jesu", sondern der protestantische Leibarzt des Herzogs Wilhelm von Cleve, Joh. Weier, der protestantische Professor der griechischen Sprache in Heidelberg Aug. Lerchheimer und Joh. Keppler, sodann der katholische Priester Cornelius Loos († 1593) und endlich die Jesuiten Adam Tanner († 1632) und Fr. Spe († 1635), dessen Cautio criminalis bekanntlich anonym erschien, den Hexenwahn bekämpft haben. Hinsichtlich der neuerdings so überaus günstigen Resultate des Kaiserschnittes (S. 447) ist doch wesentlich zu beachten, daß dieselben nur in den staatlichen Entbindungsanstalten und den Privatkliniken einiger weniger Ärzte erzielt worden sind, während in der allgemeinen Praxis der Pro=

zentsatz der Mortalität immer noch ein recht hoher ist und bleiben wird. Sicherlich gelten für die Zulässigkeit einer Operation heute nicht mehr die Ansichten jener Moralisten, die „in der Zeit einer barbarischen und dabei in ihren Mitteln unsicheren Chirurgie" lebten (S. 460), aber dennoch ist die Ansicht, daß ein Kranker in all den Fällen, in denen der operative Eingriff „nach dem allgemeinen Zeugnisse der Ärzte allein nur das Leben zu retten imstande ist" (S. 462), sich der Operation auch unterziehen müsse, als rigoristisch abzuweisen. Trotz dieser Ausstellungen nimmt Ref. keinen Anstand, diese Pastoralmedizin allen Seelsorgern aufs angelegentlichste zu empfehlen. Auch Ärzten wird sie gute Dienste leisten. Wir selbst aber freuen uns auf das (S. 524) in Aussicht gestellte Werk: „Religion und Medizin", wie wir auch aus der Hand des verdienstvollen Herausgebers den noch reservierten Passus „über die Pflichten gegenüber den Kindern" (S. 526) gern entgegengenommen hätten.

2. Gegenüber der ersten Auflage (VIII, 548 S.) hat der Verf. die vorliegende zweite (VIII, 310 S.) ganz erheblich gekürzt und vereinfacht. Trotzdem wird der reiche und tiefe Inhalt der bekannten fünf Sequenzen durch eine eingehende Exegese ausführlich erhoben und sachgemäß erklärt. Die auf besonnener Schriftauslegung und bewährter Asketik beruhende Erklärung eignet sich wie zu homiletischen Zwecken so auch für weitere Kreise der Laienwelt zur geistlichen Lesung und Betrachtung. Hinsichtlich der formellen Anlage des Buches hätte der Ref. gewünscht, daß „die einleitenden Bemerkungen über die Sequenzen im allgemeinen" (S. 62 ff.) an den Anfang gestellt und der Traktat über „die Schmerzen Mariä" im ersten Abschnitt der Abhandlung über das „Stabat Mater" im zweiten Abschnitt subordiniert worden wären. S. 63 sollte Notker durch seinen Beinamen Balbulus näher gekennzeichnet sein.

3. Der erste Band der „allgemeinen Moralphilosophie" von Th. Meyer, der schon 1885 erschien (s. Th. Q. 1893, 504) und das „allgemeine Naturrecht" (im weitesten Sinn des Wortes) enthält, war seiner Zeit das erste in Deutschland erschienene Werk,

das ex professo und systematisch das „Naturrecht“ behandelte. Der zweite seit langem erwartete Band, der zugleich die „Philosophia Lacensis“ abschließt, bringt „das besondere Naturrecht“ zur Darstellung.

Der erste Teil umfaßt die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten (ius individuale seu absolutum), also das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst und dem Nächsten. Daran schließt sich die private Gesellschaftslehre (Familie, Ehe, Verhältnis zwischen Eltern, Kindern, Herrschaften und Dienstboten) — ius sociale privatum — und die Lehre vom Eigentumsrecht an. An dritter Stelle wird die öffentliche Gesellschaftslehre (ius sociale publicum), näherhin die Lehre vom Staat (ius civile publicum internum) und das Völkerrecht (i. c. p. externum seu ius internationale) besprochen. Über diese Stoffeinteilung kann man verschiedener Ansicht sein; Ref. hält z. B. die sachliche Anordnung in Cathrein's Moralphilosophie, mit der sich M.'s „Naturrecht“ prinziell und abgesehen von der weiteren Ausführung der einzelnen Partien im großen und ganzen auch materiell deckt, für sachgemäßer. Die Methode ist die rein scholastische (Thesen, Scholien, Corollarien). Wie schwierig, um nicht zu sagen, wie unzureichend der Gebrauch der lateinischen Sprache für die Behandlung solcher Materien ist, wird der Verf. selbst am besten erfahren haben, und was wird die den hauptsächlichsten terminologischen Ausdrücken beigefügte Verdeutschung z. B. englischen, französischen oder italienischen Lesern nützen? Und was formell die lateinische Version betrifft, vergleiche man beispielsw. M.'s Übersetzung von „Aktiengesellschaft“ (associatio anonyma) mit der Übersetzung von „Aktien“ bei Lehmkuhl (theol. mor. 9. a. I 1136: actiones quas vocant fundatae etc.). Sehen wir jedoch davon wie auch von der Schultheorie des Verf., die uns zu vielen Asterisken Anlaß giebt, ganz ab, so können wir doch mit gutem Gewissen gestehen, daß die rechtlichen und sozialen Fragen in M.'s „Naturrecht“ oder Moralphilosophie in einem Umfange behandelt sind, wie wir sie bisher nirgends traktiert fanden. A. Koch.

Der Einfluß der deutschen protestantischen Regierungen auf die Bischofswahlen von A. Rösch, Dr. d. Rechte. Studien a. d. Collegium sapientiae z. Freiburg i. B. 4. Bd. In Kommission d. Geschäftsstelle d. Charitasverbandes f. d. kath. Deutschland. 1900. 8°. VIII, 268 S. 3 M.

Die sich immer wiederholenden Zwistigkeiten zwischen der Kirche und den deutschen protestantischen Regierungen bei den Bischofswahlen haben bereits eine große Litteratur hervorgebracht. Zu den Verteidigern der Rechte der Kirche gesellt sich nun auch ein Mitglied des Collegium sapientiae zu Freiburg i. B., ein Dr. der Rechte. Derselbe hat von der Freiburger Erzbischofswahl nach dem Tode des Erzbischofs J. Ch. Roos Veranlassung genommen, die sämtlichen auf die Bischofswahl bezüglichen Vereinbarungen zwischen Rom und den deutschen protestantischen Regierungen im Laufe des 19. Jahrhunderts auf ihren Sinn und ihre Tragweite nochmals zu untersuchen und hat seine Ansicht zuerst im Arch. f. kath. Kirchenrecht 1898, LXXVIII, 225 ff., zum Ausdruck gebracht. Nunmehr liegen die dortigen Ausführungen in teilweise erweiterter und umgearbeiteter Form in Band 4 der auf Kosten des Collegium sapientiae erscheinenden Studien vor. Ist es an sich schon freudig zu begrüßen, daß die genannte Anstalt jungen Geistlichen eine Fortsetzung ihrer Studien ermöglicht, so ist es noch eine angenehme Zugabe, daß dieselben auf diese Weise ihre wissenschaftlichen Erstlingsarbeiten ohne größere Selbstkosten dem Druck und der Öffentlichkeit übergeben können. Die vorliegende Arbeit nun gereicht dem Autor und dem Collegium sapientiae zur Ehre.

Der Verf. stützt sich zwar nur auf das bereits publizierte Aktenmaterial, obgleich sich nach seinem eigenen Geständnis noch frisches gewinnen ließe (S. 4). Aber das bereits edierte ist mit großer Sorgfalt und Geschick auf die in Betracht kommenden Punkte hin verwertet. Mit historischem und juristischem Blick werden gerade die wichtigsten Aktenstücke ausgehoben und exegesiert. Keine sich aufdrängende Frage ist umgangen.

Zuerst wird, entsprechend dem Umstand, daß Hannover zunächst in Verhandlungen mit Rom trat, das in Hannover kraft der Bulle

„Impensa Romanorum pontificum“ geltende Wahlrecht behandelt. Hier kommt namentlich zur Sprache, wie viele Listen das Domkapitel einzureichen, welches der Numerus sufficiens sei d. h. wie viele Kandidaten sich noch auf der von der Regierung zurückgeschickten Liste befinden müßten, inwieweit ein Devolutionsrecht an den Papst stattfinde. Mit Recht plädiert Verf. auf Grund des Wortlautes der Bulle für nur eine Liste, für die Dreizahl der Kandidaten und für ein päpstliches Devolutionsrecht, soweit keine entgegengesetzte Bestimmung in der Bulle sei. Dagegen kann ich nicht einsehen, warum das Domkapitel wenigstens fünf Namen auf die Liste setzen solle (S. 52). Einverstanden bin ich auch nicht mit der wiederholten Behauptung, daß die deutschen Domkapitel kein selbständiges Wahlrecht hätten, sondern nur kraft Verleihung des apostolischen Stuhles z. B. S. 53. Das ist historisch nicht richtig. Dieses Wahlrecht ruht auf dem gemeinen Recht und ist, wo es noch bestand, so in einer Reihe deutscher Diözesen jedenfalls ius quaesitum gewesen. Vgl. S. 28, 95, 100[1]. Bei Preußen handelt es sich besonders um das Breve „Quod de fidelium“ vom gleichen Datum wie die Bulle „De salute animarum“, nämlich vom 21. Juli 1821. Man wird dem Verf. nur zustimmen können, wenn er auf Grund innerer Argumente und namentlich der Verhandlungen Preußens mit Rom 1820—21 behauptet, daß dasselbe dem Könige kein absolutes Veto einräume, daß es vielmehr den Kapiteln nur die Pflicht auferlege, einen solchen zu wählen, von dem sie nach ernstlicher Prüfung überzeugt seien, daß er der Regierung nicht minder genehm sei, daß also nicht die objektive, sondern die subjektive Genehmheit des Kandidaten gefordert sei. Übrigens hat sich auch in Preußen das Listenverfahren, das in der Bulle „De salute animarum“ nicht enthalten ist, zur stehenden Regel ausgebildet, so daß die dortige Bischofswahl heute ganz gleich ist mit der in der oberrheinischen Kirchenprovinz. Diese ist geordnet durch die Bulle „Ad Domini gregis custodiam“ vom 11. April 1827 und des Breve „Re sacra“, das an die verschiedenen Domkapitel verschieden datiert ist. Wie diese Vereinbarung die letzte ist, so ist sie auch die relativ vollkommenste. Die ober-

rheinischen Regierungen sind bei der Bischofswahl gegenüber Preußen und Hannover im Vorteil, insofern als gesetzlich in Hannover nur die Regierung, in Preußen nur das Kapitel, in der oberrheinischen Kirchenprovinz erst das Kapitel, dann die Regierung minder genehme Kandidaten ausschließt. Bei der Aufstellung der Liste selber nämlich darf die Regierung nicht mitwirken. Das Breve „Re sacra" räumt ihr also nicht ein absolutes Veto ein. Daß die entgegengesetzte Meinung falsch ist geht, wie richtig bemerkt wird, unwiderleglich daraus hervor, daß wenn die Regierung schon bei Aufstellung der Liste ein absolutes Veto hätte, die nachherige Einreichung der Liste zu etwaigen weiteren Streichungen überflüssig wäre, das Ganze aber zu Scheinwahlen, zur faktischen landesherrlichen Ernennung der Bischöfe führen würde. (S. 160 ff.) — Obgleich so in der oberrheinischen Kirchenprovinz den Regierungen ein weitgehender Einfluß auf die Bischofswahl eingeräumt ist und der daselbst gesetzliche Wahlmodus bei gutem Willen am ehesten eine rasche Abwicklung der Sache wie verspricht, so thatsächlich auch schon zur Folge hatte, erlebte man es doch immer wieder, daß in Kampfeszeiten auch so nur schwer an ein Ziel zu kommen war.

Sägmüller.

Das Civileherecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs, dargest. im Lichte d. kan. Eherechts v. Dr. J. **Hollweck,** Prof. d. Kirchenrechts u. d. Kirchengeschichte a. bisch. Lyc. in Eichstätt. Mainz, F. Kirchheim, 1900. 8°. VII, 262 S. 4,50 M.

Lehmkuhls Kommentar zum BGB., der innerhalb Jahresfrist bereits die fünfte Auflage erlebte, erfährt in diesem Buche bezüglich des Eherechts eine nützliche Ergänzung, zum Teil aber auch einen scharfen Angriff. Dasselbe zerfällt nämlich in zwei Abschnitte. Der erste behandelt die Zivilehe im allgemeinen; der zweite die Zivilehe des BGB.'s im besonderen. Im ersten Abschnitt nun wendet sich H. neben einer Schilderung der Verderblichkeit der Zivilehe energisch gegen Lehmkuhl. Derselbe hat nämlich sowohl in seinem in den St. a. M.-Laach, 1896, II, 125 ff. erschienenen Aufsatz: Das neue Bürgerliche Gesetzbuch des Deut-

schen Reiches und seine bürgerliche Eheschließung, als auch in seinem Kommentar, fünfte Aufl. S. 337 ff., die Anschauung zum Ausdruck gebracht, daß das BGB. gemäß dem Titel des ersten Abschnittes des vierten Buches: Bürgerliche Ehe, und laut § 1588, der die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe nicht berührt wissen will, nur die bürgerliche Seite der Ehe, oder den bürgerlichen Rechtsschutz der Ehe ohne Rücksicht auf das vor Gott und dem Gewissen bestehende Eheband regeln wolle. H. wirft demgegenüber die Frage auf, ob die Zivilehe des Gesetzes vom 6. Februar 1875 dieselbe sei, wie die des BGB.'s und ob letztere den vollen Begriff der Zivilehe erschöpfe? Er bejaht dieselbe in einer eingehenden, S. 25—39 stehenden Untersuchung, die mit dem Satze schließt: „Deutschland hatte seit 1875 die veritable Zivilehe und hat sie vom Jahre 1900 ab; daran zu rütteln ist vergebens." Man wird nun zugeben müssen, daß die Ausführungen von H. richtig sind, daß es sich in der Zivilehe des BGB.'s nicht bloß um die bürgerliche Seite der Ehe handle, sondern daß hier der Ehevertrag selbst und zwar nach allen Seiten geordnet werde (S. 32). Andererseits aber übertreibt er die Aufstellungen Lehmkuhls und ist unbillig gegen sie. Er übertreibt sie, denn Lehmkuhl ist sich dessen wohl bewußt, daß in den späteren Abschnitten des BGB.'s Bestimmungen getroffen werden, welche dem in der Überschrift festgelegten Sinn nicht treu bleiben, St. a. M.-Laach 1896, II, 131, 132 f., 139 f. Andererseits ist L. in lobenswerter Weise bemüht, bedrängten Gewissen, wie dem im Drange der Umstände das B.G.B. trotz seiner Zivilehe votierenden Zentrum und dem auf Grund des BGB.'s eine Ehescheidung aussprechenden katholischen Richter zu Hilfe zu kommen. Das ist anzuerkennen und sollte auch von H. mehr gewürdigt worden sein, da er dann doch auch trotz seiner Prinzipienhaftigkeit im konkreten Fall z. B. beim Richter in mitius entscheiden muß (S. 85, A. 1). Vgl. meine weiteren Ausführungen in Hist.-polit. Blätter, Band 126, S. 330 ff.

Der besondere Teil erweist H. als einen tüchtigen Juristen. Er deckt bisweilen mit logischer Schärfe sogar den einen und anderen sachlichen Widerspruch im BGB. auf. Aufgefallen ist mir,

daß S. 137 in Abrede gestellt wird, daß die klandestinen Ehen des Mittelalters merkliche Übelstände im Gefolge gehabt hätten. Sess. XXIV de ref. matr. c. 1 weisen die Väter des Tridentinums doch selbst breit darauf hin, um von anderem zu schweigen. Etwa auf Seite 182 f. wäre auch der Wirkung der Ehe auf das Domizil Erwähnung zu thun gewesen. S. 139, A. 1 a. E. steht Scherer, KR. II ohne Seitenangabe. Möge der Klerus nun das alles in allem treffliche Buch dem Wunsche des Verf. entsprechend dazu benützen, das Zivileherecht, welches so vielfach für die seelsorgerliche Praxis von Bedeutung ist, genau kennen zu lernen.

Sägmüller.

Göttsberger, Dr. Johann, **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Freiburg i. Br. Herder 1900. XII + 183 SS. Preis: 4. 40 M. (Bibl. Studien V. Band, 4. u. 5. Heft).

Die Scholien des Gregorius Abu-l-Farag, gewöhnlich Barhebräus genannt, die jetzt zum größten Teil in einer Reihe von Einzelpublikationen ediert sind, werden in vorliegendem Buche von Göttsberger erstmals einer in den Grenzen einer allgemeinen Charakteristik und Überschau sich bewegenden Gesamtbehandlung unterzogen. Dem Hauptteil über die Scholien ist eine Abhandlung über das reichbewegte Leben und die ausgedehnte, äußerst fruchtbare Schriftstellerei des Barhebräus vorausgeschickt. Wir sind hierüber durch die Autobiographie des Barhebräus und die Nachrichten seines Bruders Barsauma aufs genaueste unterrichtet. Gerade das Leben und Wirken unseres Schriftstellers, der als Maphrian in seiner Kirche den zweiten Rang einnahm, gewährt einen äußerst interessanten Einblick in die Lage und die Schicksale der monophysitischen Kirche in jenen bewegten Zeiten, wo die Mongolen die Araber aus der Herrschaft über den Osten zu verdrängen beginnen. Diese Kämpfe und die Leiden der jakobitischen Kirche sind vom Verf. sehr anschaulich geschildert, ebenso die litterarischen Bestrebungen jener Zeiten, so daß diese Skizze auf ein allgemeineres Interesse Anspruch erheben darf. Der Verf. hat hier die arabisch geschriebene Abhandlung des gelehrten Arabisten P. Ludwig Scheicho, die im

Maschrig und nachher auch separat erschienen ist, mit Glück verwertet und dem Abendland bekannt gemacht. Vielleicht hätte aber eine mehr auf das Chronicon ecclesiasticum zurückgehende Detailschilderung von einzelnen Vorgängen hie und da noch plastischer gewirkt; so z. B. betreffs der Bemühungen des Barhebräus, um dem Patriarchen Dionysius den Firman des Sultans Al-malik an-nâṣir zu verschaffen (S. 14) oder anläßlich seiner Reise zum Lager des mongolischen Großchans Hulagu (S. 17). Die für den Gegenpatriarchen wirkende Partei war schon beim Mongolenlager eingetroffen, war aber nicht vorgelassen worden, weil wegen des Diebstahls eines armenischen Mönches ein Edikt ergangen war, das jedem Mönch den Eintritt ins Mongolenlager verbot. Barhebräus aber reiste als Arzt und erlangte als solcher eine freundliche Aufnahme seitens des Großchans und eine Bestätigungsdekret für seinen Kandidaten. Wenn S. 12 Anm. 5 gesagt wird, daß Barhebräus in Damaskus, das in einem seiner Gedichte genannt wird, nach den überlieferten Nachrichten nicht gewesen sei, so spricht dagegen die Angabe Wüstenfelds (die Geschichtsschreiber der Araber Nr. 363, die Quelle ist nicht notiert), Barhebräus habe im Nurischen Krankenhaus in Damaskus die Medizin praktisch erlernt. Wenn Ibn Challikan berichtet, Barhebräus sei am Ende seines Lebens Muslim geworden (S. 24), so mag dies vielleicht auch seinen Grund in dem Bestreben des muslimischen Autors haben, den berühmten Gelehrten dem Islam zu vindizieren. S. 39 wird die Vermutung Assemanis, daß die kompendiöse Fassung der Liturgie des hl. Jakobus dem Barhebräus zuzuschreiben sei, bestätigt durch die Notiz des Cod. 74 nr. 3 der Bibl. nat.: Es hat sie redigiert Mar Gregorius, der König der Gelehrten, Barhebräus, Maphrian des Orients, in den Gebirgen Armeniens im Jahre 1593 S. (1282 D) und dieselbe Datierung im Cod. 82, 4° und 114 q (Cod. 81, 10 hat 1592). Mit der Bemerkung Scheichos (S. 43 Anm.), daß die „Kurze Geschichte der Dynastien" durch Bauer ins Deutsche übertragen worden sei (Leipzig 1783—85) hat es seine Richtigkeit. Der Titel de utilitate lucri (S. 45 nr. 27) ist offenbar nur eine unvollständige Übersetzung des richtigen Titels und deswegen falsch.

Der zweite und Hauptteil behandelt Namen („Schatz oder Scheuer der Geheimnisse") Abfassung, Handschriften und Veröffentlichung der Scholien, die in den Scholien verwendeten Bibeltexte, Textkritik bei Barhebräus, Grammatik und Lexikographie, sachliche Schrifterklärung des Barhebräus, die in den Scholien zitierten Autoren und Werke. Da Ref. die Publikationen der Scholien nicht zu Gebote stehen, muß er sich auf die Bemerkung beschränken, daß die Untersuchungen Göttsbergers den Eindruck einer gründlichen Durcharbeitung der Scholien machen und einen schätzenswerten Ertrag für die Peschittho- und Syrohexaplaforschung abwerfen. Die Detailbehandlung einzelner Partien, die G. in Aussicht stellt, wird gewiß wie das vorliegende Werk auf eine dankbare Aufnahme rechnen dürfen.

Schloß Zeil. Dannecker.

Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung von Kultur und Kunst nach den Quellen dargestellt von H **Grisar** S. J., Prof. a. d. U. Innsbruck. Erster Band. Rom beim Ausgang der antiken Welt. Nach den schriftlichen Quellen und Monumenten. Mit 228 historischen Abbildungen und Plänen, darunter ein Plan Forma Urbis Romae aevi christiani saec. IV—VII in Farbendruck. Freiburg i. B. Herder 1901. XX, 855 S. gr. 8.

Das Werk, dessen erster, die Periode vom vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts umfassender Band uns vorliegt, ruht auf langen Studien. Der Verf. spricht in der Vorrede von 20jähriger Beschäftigung mit dem Stoffe, und einen großen Teil der Zeit konnte er der Arbeit ausschließlich widmen, da er, von seinem Lehrauftrage in Innsbruck entbunden, einen vieljährigen bleibenden Aufenthalt in der Stadt nehmen konnte, deren Geschichte er zu schreiben sich vorsetzte. Das Werk bekundet auch überall die eingehendsten und umfassendsten Studien. Sowohl die schriftlichen Quellen als die Monumente wurden in weitestem Maße eingesehen und durchforscht.

Nach dem Titel werden zwei Dinge behandelt, die Stadt Rom und das Papsttum. Dieselben sind an sich wie nach ihrer Bedeutung verschieden. Der Verf. bemerkt in dieser Beziehung selbst: Die Stadt als solche mit ihren Monumenten, ihren kirchlichen Einrichtungen, ihrer bürgerlichen Entwicklung tritt an geschichtlicher Wichtigkeit unstreitig zurück vor der päpstlichen Regierung, welche in jeder noch so dunkeln Periode ein eigentliches welthistorisches Interesse in Anspruch nimmt. Aber andererseits findet er die beiden großen Stoffe in der Geschichte des Mittelalters so miteinander verwachsen, daß sie nur auf Unkosten eines jeden derselben völlig von einander getrennt werden könnten, und wenn gleich die Geschichte des Papsttums an innerer Bedeutung die der Stadt bei weitem hinter sich lasse, so schien es ihm aus zwei Gründen doch angezeigt zu sein, der Darstellung der letzteren einen verhältnismäßig sehr weiten Raum zuzuweisen, da es immer noch an einem Werke fehle, in dem die Entwicklung der kirchlichen Zustände und Einrichtungen Roms eingehend und sachkundig beschrieben wäre, und der ungeahnte Gewinn, den die Geschichte Roms durch die großartigen Ausgrabungen und massenhaften Veröffentlichungen neuer Quellen in den letzten Jahrzehnten an neuem und noch wenig verarbeitetem Stoffe gewonnen habe, eine wahre Einladung an den Historiker sei, sich auf diesem lohnenden und anziehenden Felde zu versuchen. Die Gründe sind nicht zwingend. Sie beweisen nur, daß es wünschenswert war, die Geschichte der Stadt Rom zu einer dem gegenwärtigen Stand der Dinge entsprechenden Darstellung zu bringen, nicht aber, daß dies, näherhin die ausführliche Behandlung des antiken Rom, in Verbindung mit der Papstgeschichte zu geschehen hatte, und es werden wohl manche Leser den Eindruck empfangen, daß hier des Guten zu viel auf einmal geboten wird. Die Papstgeschichte wird durch die umfassende Stadtgeschichte gedrückt. Indessen wird man bei dem vielen Schönen, was wir dafür erhalten, über jenen Nachteil gerne hinwegsehen.

Es kommt also die Geschichte der Stadt Rom zu einer sehr ausführlichen Behandlung; der Text wird durch zahlreiche schöne

Illustrationen erläutert, und dieser Umstand verleiht dem Werke eine über den Bereich der Kirchengeschichte hinausgehende Bedeutung. Es interessiert die Philologen und Archäologen, und so viel ich sehe, wurde es in deren Kreisen allenthalben mit großem Beifall aufgenommen. Die Anerkennung freut mich. Die einschlägigen Abschnitte haben auch auf mich einen sehr günstigen Eindruck gemacht. Doch muß ich beifügen, daß ich über sie nicht als Fachmann urteilen kann.

Das Werk berücksichtigt, wie auf dem Titel angegeben ist, in besonderer Weise die Kultur und Kunst, auch die Wissenschaft, wie das Vorwort noch weiter bemerkt. Der Gesichtspunkt kommt naturgemäß vor allem bei der Stadtgeschichte in Betracht; er soll aber auch bei der Papstgeschichte seine Geltung haben. Nach dem Satz, mit dem das Vorwort beginnt, sollte der Titel auch geradezu lauten können: Kulturgeschichte des Papsttums im Mittelalter auf dem Hintergrund der Geschichte Roms. Das ist wohl nicht ganz richtig. Sonst müßte Anlage und Ausführung mehrfach anders ausgefallen sein, und der Titel, der dem Werke wirklich gegeben wurde, entspricht der Sache mehr als der vorenthaltene. Die Bezeichnung ist überdies in einem weiteren als in dem gewöhnlichen Sinn zu verstehen. Wie aus einem der bereits angeführten Sätze hervorgeht, handelt es sich namentlich um die Entwicklung der kirchlichen Zustände und Einrichtungen Roms, also um das, was man deutlicher als das innere Leben der Kirche bezeichnet. Dieser Seite ist in der That eine eingehende Sorgfalt gewidmet. Die Schilderung der Ostertaufe mit der vorausgehenden Vorbereitung der Taufkandidaten nimmt nicht weniger als 16 Seiten (S. 794 bis 810), die Beschreibung der Laterankirche 14 Seiten (S. 774 bis 884) ein. Das Werk gewinnt, indem es darauf eingeht, einen entschiedenen Vorzug vor den bisherigen ähnlichen Arbeiten.

Die betreffenden Punkte waren nicht bloß insoweit zu behandeln, als sie in dem in Betracht kommenden Zeitraum in Rom in die Erscheinung treten, sondern kurz auch noch weiter zu würdigen, und hier werden bei einigen Urteile ausgesprochen, die man sicher als unrichtig bezeichnen darf, oder es wird eine Haltung beob-

achtet, die nicht befriedigen kann. So wird S. 772 der Ursprung der Quadrages in die Urzeit der Kirche verwiesen, während es keinem Zweifel unterliegt, daß das Osterfasten die bezügliche Ausdehnung erst im Laufe, allem nach sogar in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts erhielt. S. 760 ist ähnlich vom Cölibat, als Erbe der ältesten Zeit die Rede; daß darüber die hervorragendsten Kirchenhistoriker einmütig anders denken, erfährt man nicht; von der einschlägigen neueren Litteratur wird nur die Abhandlung Bickells angeführt, als ob mit dieser von einem alttestamentlichen Exegeten herrührenden Arbeit die kirchenhistorische Frage ein für allemal entschieden wäre. Sonderbar ist ferner die Stellung des Verf. zu der Frage nach der Berufung der allgemeinen Synoden. Selbstverständlich spricht er nicht, wie noch vor einigen Jahren ein deutscher Apologet, der sonst als tüchtiger Mann bekannt ist, von Berufung durch den Papst; es ist auch nicht deutlich von einer päpstlichen Mitwirkung bei der Berufung die Rede, nur indirekt oder unter dem Strich kommt der Gedanke zum Ausdruck. S. 261 wird über die Synode von Konstantinopel vom J. 381 bemerkt: sie sei nicht als allgemeine berufen worden, und deshalb habe Rom keinen Teil an der Berufung zu nehmen gehabt. S. 315 lesen wir bezüglich der Synode von Chalcedon in einer Anmerkung: Beteiligung des Papstes an der Berufung: Generale concilium etc. Leon. ep. 114 (als ob mit dieser einzelnen Stelle etwas bewiesen wäre, vgl. meine Kirchengeschichtl. Abhandlungen I, 65, wo sie erörtert wird), und dabei wird noch auf die Abhandlung von Blötzer verwiesen; dagegen bleiben die anderweitigen Untersuchungen völlig unerwähnt; es wird nicht einmal bemerkt, daß hier eine Kontroverse besteht. Das Verfahren ist befremdend. Wer eine und so ausführliche Papstgeschichte schreibt, wie es die vorliegende ist, darf über diesen Punkt nicht so obenhin hinweggleiten oder untenhin sich durchdrücken, und er darf es auch nicht verschweigen, daß über ihn noch eine andere Auffassung besteht als die leise angedeutete. Das ist ein unbedingtes Erfordernis wissenschaftlicher Behandlung und wissenschaftlicher Ehrlichkeit. Man wird nicht einwenden, daß an das Werk, weil es nach der

Vorrede S. VII bloß „eine zusammenfassende Darstellung in edlerem populärem Sinne“ geben wolle, eine solche Anforderung nicht zu stellen sei; denn ganz abgesehen davon, daß sonst in dem Werk ein anderes Verfahren beobachtet wird, würde man damit seine wissenschaftliche Tüchtigkeit und Brauchbarkeit in Frage stellen, und dazu wird der Verf. schwerlich geneigt sein. Oder meint G. die abweichende Auffassung für so durchaus grundlos halten zu dürfen, daß sie deswegen einfach mit Stillschweigen zu übergehen sei? Ich glaube umgekehrt und habe das Vertrauen, in den wissenschaftlichen theologischen Kreisen werde man daraus, daß er für seine Ansicht so wenig, im Grunde gar nichts beizubringen vermag, was als Beweis anzusehen wäre, den Schluß ziehen, daß es sehr schlecht um sie stehen müsse.

Es wären noch manche andere Aufstellungen als unrichtig oder schief zu bezeichnen. Der Raum gestattet indessen nicht, darauf weiter einzugehen. Nur ein Punkt sei noch hervorgehoben. S. 243 wird bemerkt: Irenäus erkannte die Bevollmächtigung zu diesem Vorgehen (die mit Androhung der Exkommunikation begleitete Forderung des Papstes Viktor, die Asiaten haben die römische Osterpraxis zu befolgen) an, wiewohl er dasselbe zu strenge fand. Davon steht in der Quelle nichts, vielmehr das Gegenteil. Irenäus schenkt der römischen Praxis wohl seinen Beifall; dagegen verwirft er die Strenge Viktors, und das ist das Entscheidende, nicht Nebensache, wie G. meint, und wenn wir diese Haltung weiter deuten wollen, so ergiebt sich eine Ablehnung, nicht Anerkennung der fraglichen Vollmacht, wenigstens in der bezüglichen Angelegenheit, und mehr erfahren wir ja überhaupt nicht. G. interpretiert hier in die Quelle hinein, was nicht in ihr steht, und Ähnliches begegnet ihm auch sonst manchmal. Man wird ihn deshalb nicht einer falschen Tendenz bezichtigen, vielmehr seiner Versicherung (S. VI) glauben, daß er sich von jeglicher Tendenz und Voreingenommenheit frei wisse. Aber ein anderes ist es, sich frei wissen oder vielmehr frei meinen, und ein anderes, wirklich frei sein. Eine volle Freiheit ist ein Ideal, zu dem der Mensch nur mit Mühe sich erhebt, und nach seiner Arbeit zu schließen, ist der Verf.

bei demselben noch keineswegs angelangt.

Das Werk, näherhin der kirchengeschichtliche Teil, ist hiernach nicht ohne Gebrechen, die Mängel treten aber nicht derart hervor, daß wir ihm die Anerkennung zu versagen und es nicht mit Dank aufzunehmen hätten. Es ist ihm ein glücklicher Fortgang zu wünschen. Man kann auch hoffen, die späteren Bände werden weniger zu Ausstellungen Anlaß bieten als der erste, da in ihnen nicht mehr in dem Maße, wie in diesem, mit einer kirchlichen Entwicklung zu rechnen ist, in die sich viele nur schwer und manche gar nicht hineinfinden. Funk.

III.

Analekten.

Über das **Haus von Loreto** berichtet das Kirchenlexikon 2. A. VIII, 145—150 in der ganzen krassen Weise, in der die Legende die Sache erzählt. Es ist beschämend für uns deutsche Katholiken, daß unsere encyklopädisches Hauptwerk am Ende des 19. Jahrhunderts eine derartige Darstellung bietet, und es gereicht dem Leiter des Unternehmens nicht zur Ehre, daß er eine solche Arbeit aufnahm, zumal die erste Auflage VI, 596 bereits eine richtige Behandlung enthielt. Um so erfreulicher ist es, daß Prof. Grisar in seiner Rede auf dem katholischen Gelehrtenkongreß in München der Wahrheit Zeugnis gab. Vgl. die Akten des Kongresses (München 1901) S. 141. Das Zeugnis erscheint zwar in einer Fassung, daß, wie ich nicht zweifle, manche es in umgekehrter Richtung nehmen werden. Der Sinn kann aber für den verständigen Leser nicht zweifelhaft sein. Wie man erzählt, wurden vor einiger Zeit Dokumente aufgefunden, welche die Legendenbildung klar stellen, und dem Kreis von Gelehrten zur Publikation und Bearbeitung übergeben, der hier eigentlich zur Entscheidung

berufen ist. Möchte es sich so verhalten! Einstweilen ist aber zu wünschen, daß das Zeugnis des gelehrten Jesuiten Beachtung finde. Man mag und soll die Legende vor Unmündigen mit der erforderlichen Schonung behandeln; man sollte aber aufhören, sie zu verteidigen und zu verbreiten. Ein Satz, wie er im KL. VIII, 147 steht: „Das heilige Haus zu Loreto hat in der Reihe der Jahrhunderte alle Proben sowohl des geschichtlichen Nachweises als der wissenschaftlichen Untersuchung durchaus bestanden", ist ein Frevel an der Wahrheit. Funk.

Häckels „Welträtsel" haben mehr in den Kreisen der Theologen als in denen der Naturforscher gerechtes Aufsehen gemacht. Denn Häckel, der mit dem Anspruch, die für das neue Jahrhundert giltige monistische Religion zu gründen, auftritt, bekundet eine Ignoranz in religiösen und theologischen Dingen, welche nur in seiner despektierlichen Behandlung des Christentums und der katholischen Kirche insbesondere ihresgleichen hat. Dazu verwertet er ausschließlich eine so minderwertige Litteratur, daß sich jeder auf Namen haltende Gelehrte derselben schämen würde. Die Hauptquelle: Jehovas gesammelte Werke von Saladin ist ein obskures Machwerk, welches weder den Namen des Verfassers (Stewart Roß) zu tragen noch in den Buchhandel zu kommen wagte. Die Theologen (Loofs, Beyschlag) und Philosophen (Paulsen, Hönigswald) sind denn auch die Antwort nicht schuldig geblieben. Ihnen reiht sich **Michelitsch**, Prof. der Philos. und Apologetik an der Universität Graz an (Häckelismus und Darwinismus. Eine Antwort auf Häckels „Welträtsel". Graz, Styria 1900). Er giebt eine ausführliche Kritik des ganzen Werkes in vier Teilen: anthropologischer, psychologischer, kosmologischer, theologischer Teil. Es konnte sich natürlich nicht um eine prinzipielle Ausführung handeln, manchmal sind die Gründe mehr angedeutet als entwickelt, aber im ganzen wird der Leser unterrichtet über die gewaltige Kluft, welche zwischen der christlichen und der modernen monistischen Weltanschauung sich aufthut. Das ganze Gebahren Häckels läßt auch für die aufrichtige Wahrheitsliebe in seinem eigentlichen Arbeitsgebiet kein rechtes Vertrauen aufkommen, wozu allerdings

frühere Vorkommnisse nicht wenig beigetragen haben. Dies hindert freilich die Zustimmung des großen Publikums nicht. Hat doch Häckel vor seiner Abreise nach Indien versichert, daß er über seine Welträtsel nicht weniger als 1000 Briefe zu beantworten gehabt habe. Seinen philosophischen Standpunkt hat H. Michelitsch schon früher gekennzeichnet, indem er sich durchaus für die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie erklärte (Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft. Naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen über das Wesen der Körper. Graz 1897). Neuestens hat derselbe den ersten Fascikel einer Serie von Abhandlungen aus der Apologetik für die Hörer derselben bestimmt herausgegeben: Elementa apologeticae I. Philosophia religionis. Adjectae sunt II cartulae geographicae. Graz, Styria 1900. XII, 186 S. Dieser Teil enthält die praeambula religionis: Gott, Seele, Religion; etwas ausführlicher ist nur die Religionsgeschichte, zum Teil im Anschluß an Orelli behandelt. Daß gerade hier die lateinische Sprache Schwierigkeiten bereitete, anerkennt der Verf. Ich bin der Ansicht, daß auf solchem Wege dem Gedächtnis des Schülers sehr viel zugemutet, aber für das Verständnis wenig gewonnen wird. Im allgemeinen aber empfiehlt es sich allerdings, dem Schüler einen sicheren Leitfaden in die Hand zu geben. Schanz.

Die **„Deutsche Orient-Gesellschaft“** bietet in der 2. Sendschrift eine interessante Reisebeschreibung von Bruno Meißner: Von Babylon nach den Ruinen von Hira und Huarnaq. Mit dem im J. 1899 von Koldewey auf einem Spiegelrelief in der Straße des Marduck gefundenen und von Andrä gezeichneten „Löwen von Babylon“ bietet die Gesellschaft einen wertvollen Beitrag zu der babylonischen Kunst. Schanz.

Die Organisation der Ordinariate ist nach Diözesen ziemlich verschieden. So übt in Breslau der Fürstbischof hauptsächlich nur die Generalien der Jurisdiktion selbst aus und seine geheime Kanzlei expediert nur, was er selbständig oder unter ihrem Beirat beschließt. Mit Ausübung der Spezialien, seiner Jurisdiktionsgewalt aber ist das Generalvikariat und das Konsistorium betraut. Ihre Kompetenz ist in der **Pragmatischen Sanktion** des Bischofs

Franz Ludwig v. 26. Okt. 1699 genau geordnet worden. Danach kommen vor das Generalvikariat alle Gegenstände der iurisdictio voluntaria, vor das Konsistorium sämmtliche Gegenstände der iurisdictio contentiosa (Lämmer, Kirchenrecht, 2. Aufl., 1892, 268 f.). Dieses vielgenannte, aber wenig bekannte Aktenstück war trotz der einstigen weitgehenden Veröffentlichung allmählich sehr selten geworden. Darum hat sich der Direktor des f.-bischöfl. Diözesanarchivs in Breslau, Dr. J. Jungnitz, mit Recht zur Neuherausgabe desselben und einem erklärenden Vor- und Nachwort entschlossen — erschienen bei Aderholz, Breslau, 1900, 28 S., 0,50 M. Sägmüller.

L. Surius hat im Tomus tertius Conciliorum omnium tum generalium tum provincialium atque particularium, Col. Agripp. 1567, fol., p. 569—572, zwanzig Kanonen einer **Synode von Nantes** ohne Angabe der Quelle ediert. Die späteren Konziliensammlungen haben den Text des Surius zum Teil etwas verbessert wieder abgedruckt. Man nahm diese Synode ohne weiteres als thatsächlich und deren Beschlüsse alle als echt, schwankte jedoch über ihre Abhaltungszeit von der Mitte des 7. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts. Nun weist E. Seckel, Studien zu Benediktus Levita I., Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde 1901, XXVI, 39 ff., in trefflich methodischer Untersuchung nach, daß die Kanonen, die unter dem Namen von Nantes in den Konziliensammlungen gehen, in fünf Massen zerfallen. Acht derselben entstammen aus Theodulfs von Orléans Capitulare alterum (798—818?), drei aus Hinkmars Capitula von 852, einer aus Ansegis, zwei sind ungewisser Herkunft und sechs nur sind vermutlich echte Schlüsse der Synode von Nantes. Über ihre Zeit läßt sich nicht mehr sagen, als daß sie vor das Abfassungsjahr (906) von Reginos Libri duo de synodalibus causis fallen muß. Denn aus dieser Sammlung und zwar aus deren zweiter umstellender Rezension hat Surius die Schlüsse von Nantes geschöpft. In die karolingische Epoche auch lassen sich einige ihrer Anordnungen am besten eingliedern. Sägmüller.

Die Verlagshandlung J. Happel in Regensburg beschenkt uns

mit zwei schönen Lebensbeschreibungen heiliger Ordensmänner: Leben des h. **Antonius** v. Padua. Nach dem Französischen des P. Leopold de Chérancé O. M. C. bearbeitet v. Schwester M. Paula. Mit 12 Abbildungen. Mit Druckgenehmigung des hochw. bischöfl. Ordinariates Regensburg. 1900. 180 S. Preis M. 1. 50; elegant gebunden M. 2. Leben des h. **Ignatius** von Loyola v. W. van Niuwenhoff, S. J. Autorisierte deutsche Ausgabe. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. 2 Bände 1901. 608 u. 914 S. Preis M. 8, geb. M. 10. Die erste Schrift hat mehr erbaulichen Charakter und widmet ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich dem Buß- und Ketzerprediger und dem Wunderthäter. Es ist unbestritten, daß der h. Antonius mit seiner großartigen Beredsamkeit in kurzer Zeit gewaltige Erfolge erzielt und auch in den inneren Angelegenheiten seines Ordens einen segensreichen Einfluß ausgeübt hat. Mehr aber ist er der Nachwelt als Wunderthäter in Erinnerung geblieben. Daher begreift es sich, daß dieser in einer volkstümlichen Lebensbeschreibung in den Vordergrund tritt. Aber etwas Kritik an den Quellen und an den Wundern wäre sehr zu wünschen gewesen. Wenn man erwägt, daß das Freiburger Kirchen-Lexicon über diesen Punkt schweigt, selbst ein französischer Kritiker bemerkt die Monographien über Antonius in unserem (?) Jahrhundert seien unter der Mittelmäßigkeit, erst Lepitre, Paris 1901 gebe eine quellenmäßige Darstellung (L'Univ. cath. 1901 p. 469) und daß die Real-Encyklopädie behauptet, Antonius habe selbst für seine Zeit im Unterschied von der apostolischen die Wunder für die Bekehrung der Ungläubigen nicht gefordert, die älteste Legende lasse hinter der Predigt alles andere zurücktreten und die Heiligsprechung stütze sich nur auf Wunder am Grabe, so erscheint es als eine gebieterische Aufgabe, genau zu prüfen, statt sich einfach auf die Glaubwürdigkeit der Berichterstatter zu berufen, auch wenn sie „erleuchtete und glaubwürdige Männer" waren. Im Interesse der Apologetik und Dogmatik ist aber zu fordern, daß der Zweck bei der Wunderwirksamkeit nicht außer acht gelassen werde, wenn wir nicht den Maßstab für die Unterscheidung der Offenbarungswunder und der heidnischen Wunder verlieren wollen. Auch hier,

wie bei den modernen Spektakelstücken des Spiritismus muß gelten, daß Gott nicht um geringfügiger Dinge Willen den natürlichen Gang der Dinge ändert.

Die zweite Biographie trägt dieser Forderung mehr Rechnung. Der Verf. giebt dem ruhigen Ton den Vorzug vor der mehr lebhaften Bewunderung und Begeisterung. „Ist ja doch unsere Zeit im Hinblick auf alles, was über das Natürliche hinausgeht, vom Geiste der Zweifelsucht angesteckt; sie sieht überall Erdichtungen und Wundererzählungen und unter dem Vorwande, der Wahrheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, thut sie derselben nur zu oft Abbruch. Nun aber muß, nach der Ansicht des h. Franz v. Sales, der Schriftsteller dem Geiste seiner Zeit Rechnung tragen. Außerdem sehen wir es als Menschen nicht gerne, wenn das gewöhnlich Menschliche, welches doch auch zum Leben der Heiligen gehört, wegfällt und gleichsam im Glanze des Ungewöhnlichen verschwindet. So leicht setzt sich dadurch die Meinung fest: „Sie, die Heiligen, waren von einer besseren Natur, wie wir es sind". Es tritt hier mehr der geistige Werdegang des großen Ordensstifters als das Außerordentliche in den Vordergrund, ohne daß dem übernatürlichen Faktor Eintrag gethan wurde. Ja dieser wird noch zu vertrauensselig aufgenommen. Ich will nichts darüber sagen, daß die geistlichen Übungen von Maria „in die Feder diktiert" wurden, aber einzelne Wundererzählungen, wie die von den Eseln, welche dem Allerheiligsten ihre Ehrfurcht bezeugten (I, 321), sind doch verdächtig. Es tritt im Leben des Heiligen vieles hervor, was nicht zur Nachahmung gesagt ist, und es ist bemerkenswert, daß Ignatius selbst für die Seinigen seinen, durch Bettel, übertriebene Büßungen und praktische Mission viel unterbrochenen und gehemmten Studiengang nicht empfiehlt, aber interessant ist es gewiß für jedermann, den Einfluß des sonderbaren Heiligen, der mit geistlichen und weltlichen Behörden nicht selten in Kollision kam, zu verfolgen und nicht nur die Energie eines starken und zuversichtlichen Charakters zu bewundern, sondern auch die Führungen der göttlichen Vorsehung zu verehren. Hier gilt gewiß das Wort: Gott ist wunderbar in seinen Heiligen. Wir legen den Hauptwert

dieser Schrift gerade in diese psychologisch und apologetisch wichtige Partien, für welche der geschichtliche Rahmen nur den Untergrund bildet, und können die Lektüre allen empfehlen, welche für eine der bedeutendsten Erscheinungen in der neueren Geschichte der Kirche ein Interesse haben. Wer irgendwie Studien über die Unterrichtsverhältnisse des 16. Jahrhunderts gemacht hat, der weiß, wie segensreich die Söhne des h. Ignatius in dieselben auf den Universitäten und an den Mittelschulen eingegriffen haben. Ihre Methode hat ja auch neuerdings wieder volle Anerkennung gefunden. Erst wenn man hier den ganzen Entwicklungsgang verfolgt, versteht man die große Bedeutung des Ordensstifters und Ordens für die religiösen und sittlichen Bedürfnisse jener Zeit. Es galt nicht nur den Kampf für die Kirche in Deutschland, sondern auch in den romanischen Ländern war eine Neubelebung notwendig. Und trotz allem konnte Ignatius noch an die Missionen in Indien denken. Denjenigen aber, welche im Leben der katholischen Heiligen nur „den Zug der Unnatur und Widernatur" finden, möchte ich die Worte des hier gewiß unverdächtigen Renan entgegensetzen: „Niemals haben kaltblütige Menschen das vollbracht, was Franz v. Assisi, Jeanne d'Arc, Petrus der Eremit, Ignatius v. Loyola gethan haben. Nichts ist relativer als das Wort Thorheit auf die Vergangenheit des menschlichen Geistes angewandt. Geht man von den heutzutag verbreiteten Ansichten aus, so hätte es keinen Propheten, keinen Apostel, keinen Heiligen geben können, der nicht hätte eingesperrt werden sollen". Die Biographie dürfte auch über die erste Thätigkeit des Ordens in den katholischen Ländern denen Aufschluß geben, welche die Gründung oder thatsächliche Bestimmung desselben im Kampf gegen den Protestantismus finden wollen (vgl. Götz, Ignatius v. L. und der Protestantismus. München, Lehmann 1901). Schanz.

Nach dem Vorgang anderer Staaten soll auch die Schweiz ein neues bürgerliches Gesetzbuch erhalten. Im Dezember 1900 veröffentlichte das eidgenössische Justizdepartement den Entwurf. Zugleich lud es ein, Wünsche und Anregungen zur Verbesserung oder Ergänzung des Entwurfs im Interesse der Weiterführung

der Kodifikation vorzubringen. Die Einladung gilt sicher auch den schweizerischen Katholiken. Daher ist es erfreulich, daß Universitätsprofessor Dr. U. Lampert in Freiburg i. d. Schw. in der Monatsschrift f. christl. Sozialreform in einem eingehenden Aufsatz: **Zur Beurteilung des persönlichen Eherechts** im Vorentwurf eines schweizerischen Civilgesetzbuchs (a. sep., z. beziehen v. B. Veith, Univ.-Buchhdlg, Fr. i. d. Schw., 54 S., 60 Cent.), den Entwurf hinsichtlich des persönlichen Eherechts einer eingehenden, gewandten und berechtigten Kritik unterzog. Der Entwurf kann diese Kritik aber auch brauchen; denn nach seinen Bestimmungen wäre die Ehe weiter nichts als ein religionsloses, leicht lösliches Rechtsgeschäft (S. 4). Er leidet durchweg in den einschlägigen Partien an den Mängeln der Entwürfe für das BGB. des deutschen Reiches und wird sie wahrscheinlich größtenteils in der letzten Redaktion ebenso behalten, wie unser BGB. Aber es ist ein Verdienst v. L. sich zur Zeit dagegen ausgesprochen zu haben. Sägmüller.

In seiner Rezension über mein Buch: Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII und in den sich daran anschließenden Erörterungen, vgl. darüber zusammenfassend Qschft. 1901, LXXXIII, 45 ff., hat mir Wenck auch das zum Vorwurf gemacht, daß ich den Parteiungen im Kardinalkolleg und dem immer engeren Anschluß der Kardinäle an die politischen Interessen dieser und jener Macht nicht genügend nachgespürt, vielmehr mit dem Allbekannten in diesem Punkte mich begnügt habe. Ich konnte demgegenüber sagen, daß ich jedenfalls das Wichtigste hierin sicher nicht übersehen habe, so auch nicht die Verbindung von Kardinälen mit Friedrich II, vgl. Qschft. 1898, LXXX, 598 f. Eingehend nun beschäftigt sich mit dieser Frage F. Fehling, **Kaiser Friedrich II und die römischen Kardinäle** in den Jahren 1227 bis 1239, Hist. Studien, Heft 21, 1901, S. 78, M. 2, 40. Einleitend meint F. (S. 11), daß unter Honorius III die Kardinäle die eigentlichen Leiter der kurialen Politik gewesen seien. „Durch Gregors IX Pontifikat (aber) ziehen sich die Spuren einer Kardinalsopposition, welche ihm in der großen Politik mehr oder minder

die Heeresfolge verweigerte und zu einem Kompromiß mit dem Kaiser neigte (S. 2)." Man wird diese vorsichtige Formulierung acceptieren können. Noch richtiger wäre gesagt worden, daß die Spuren „schwache" seien, oder daß die Opposition eine „schwache" war. F. muß bezüglich der Thatsache der Opposition sehr viel — doch beweist ihn das als vorsichtigen Forscher — mit „es scheint" (S. 14, 17, 28), „dürfte" (S. 45), „möchte" (S. 54) operieren. Und in den Hauptmomenten kann sich entweder Gregor auf die volle Übereinstimmung der Kardinäle mit ihm berufen (S. 38), oder muß sie der Kaiser widerwillig selbst zugestehen (S. 76). So glaube ich, daß in der Hauptsache durch diese tüchtige Studie über das in meinem Buch S. 237 Bemerkte nicht hinausgekommen ist. Mit besonderer Genugthuung aber bemerke ich Nachfolgendes aus derselben: „Wenck schließt (Göttinger Gel. Anzeigen 1900, 165) aus der Verminderung des Kollegs von 27 auf 18 Köpfe auf einen erhöhten Einfluß der Kardinäle unter Honorius III auf das Umsichgreifen „oligarchischer Tendenz" in der Umgebung des Papstes. Er nimmt an, daß die Kardinäle aus finanziellen Rücksichten, um ihr Einkommen zu erhöhen, die Kreierung neuer Kardinäle hintertrieben hätten. Direkte Belege für diese ansprechende (!) Vermutung sind mir nicht bekannt geworden und scheinen auch Wenck zu fehlen (S. 11, A. 22)." Ganz meine Meinung, Qschft. 1901, LXXXIII, S. 78 ff. — Ebenso maßvoll wie F. behandelt die Frage nach der Opposition der Kardinäle gegen den Papst Innocenz IV H. Weber, **Der Kampf zwischen Papst Innocenz IV und Kaiser Friedrich II** bis zur Flucht des Papstes nach Lyon, Hist. Studien, H. 20, 1900, S. 93, N. 2, 80 im Kap. über die Ergänzung des Kardinalkollegiums, S. 63 ff., und dem über den Versuch des Kaisers, mit dem Kardinalkollegium zum Abschluß zu kommen (S. 74 ff.). Sägmüller.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Lehre des h. Augustinus über die Rechtfertigung.

Von Prof. Dr. Schanz.

Bei der Herausgabe der „Neue Untersuchungen" von Möhler wurde ich veranlaßt, die Lehre des h. Augustinus über Sünde und Gnade, über Glauben und Werke, über Tugend und Lohn besonders zu berücksichtigen. Denn neben dem h. Apostel Paulus war es namentlich Augustinus, der von den Reformatoren und ihren Theologen als Zeuge angerufen wurde. Zur Zeit von Möhler und Baur hatten sich die Anschauungen nicht wesentlich verändert. Ja bis in die neueste Zeit herein galt Augustinus wie Paulus der landläufigen Auffassung als der Ahnherr der Reformation. Doch fehlt es neuerdings nicht an protestantischen Stimmen, welche über beide Heilige unparteiischer urteilen.

Zwar ließ sich vor einigen Jahren ein scharfer Kritiker über einen katholischen Kommentar zum Römerbrief also vernehmen: „Wir begriffen, offen gesagt, nicht, wie man den Römerbrief auslegen und katholisch bleiben kann, wenn wir nicht die sinnenverblendende Macht der *ματαία ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος* kännten," freilich ohne zu bedenken, daß dieses

Argument zweischneidig ist, denn eine Retorsion wird nicht nur durch den Jakobusbrief, sondern auch durch die übrigen paulinischen Briefe, ja selbst durch verschiedene Abschnitte des Römerbriefes nahegelegt. Doch urteilen besonnene Kritiker ruhiger, indem sie entweder Paulus und Jakobus, Glauben und Werke, innere und äußere Gerechtigkeit nach den verschiedenen Zwecken der Apostel zu vermitteln suchen, oder in beiden Repräsentanten zweier Richtungen des apostolischen Christentums erkennen wollen, welche mehr oder weniger von der jüdischen Gesetzlichkeit beibehielten, bis in der evangelischen Kirche, die hauptsächlich dem Paulus folgte, die Gesetzlichkeit überwunden und die Glaubensgerechtigkeit verkündigt wurde. Jetzt soll aber eine neue Stufe kommen. Die 4. Periode wird über Paulus hinausgehen und sich zu dem Johannischen Grundsatz von der Liebe zu Gott und den Menschen bekennen. Damit wären wir wieder bei dem durch die Liebe wirksamen Glauben angekommen. Gegenüber dem Versuch, die *δικαιοσύνη θεοῦ* von der Eigenschaft Gottes zu erklären und selbst 1 Kor. 5, 21 so zu deuten, wird bemerkt, daß dies eine Unmöglichkeit sei, denn der ganze Zusammenhang der paulinischen Verkündigung sei dagegen und die Korintherstelle mache sie schlechterdings unmöglich. Ebenso wenig könne man daran denken auf den zufälligen Ausdruck *νόμος πίστεως* Röm. 3, 27 das mindeste Gewicht zu legen, geschweige denn daran, ihn zum Angelpunkt in der Auffassung der paulinischen Sätze über die Glaubensgerechtigkeit zu machen.

Zu der in den „Neue Untersuchungen" angeführten Litteratur will ich hier nur eine englische Stimme hinzufügen. Der bekannte Exeget Sanday bemerkt[1]), noch vor wenigen

1) The Journal of Theol. Studies. London 1900 S. 486. Davies, The righte-ousness of God in St. Paul. Daselbst 1901 S. 198 ff. Vgl. Schmidt, Stud. u. Krit. 1898 S. 256 ff.

Jahren habe man δικαιοσύνη θεοῦ Röm. 1, 17 protestantischerseits fast allgemein, wenn nicht falsch, so doch einseitig erklärt. Jetzt ziehe man Phil. 3, 2. 9 bei und finde, daß die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ im Gegensatz zur Eigengerechtigkeit die von Gott kommende, dem Menschen als Zustand eigen werdende Gerechtigkeit sei. Paulus gehe dabei vom Alten Testament aus. Dawies giebt eine Ergänzung zu dieser Erklärung, in welcher er sich aber eben so entschieden gegen die „unerträgliche" forensische Gerechtigkeit ausspricht.

Die Wandlung des Urteils über Augustinus ist noch radikaler. Statt des Ahnherrns der Reformation wird Augustinus vielmehr „im wesentlichen, nämlich vermöge seiner formulierten Lehren und seiner absichtlichen kirchlichen Bestrebungen, der Vater des römischen Katholizismus" genannt. Die Anknüpfungspunkte, welche die Reformatoren bei ihm fanden, sollen nur den Zusatz in seiner Gedankenbildung darstellen. Wohl liebt man es (Harnack, Reuter, Eucken), den Gegensatz der reichen Augustinschen Erfahrungswelt und psychologischen Tiefe zu der vorangehenden Theologie hervorzuheben, den Parallelismus einer vulgär-katholischen und ideal-prädestinatianischen Richtung, der äußeren Heilsvermittlung und der inneren Umwandlung scharf zu zeichnen, aber man muß doch anerkennen, daß hierin Schwierigkeiten zum Ausdruck kommen, welche in der Natur der Sache liegen, weil wesentlich verschiedene Faktoren des natürlichen und übernatürlichen Lebens zu einem einheitlichen Produkt verbunden werden sollen, zu welchem dem menschlichen Verstand die vollständige begriffliche Fassung fehlt. Was besonders die Lehre von der Rechtfertigung betrifft[1], so

1) Harnack, Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben (Z. f. Th. u. K. 1891 S. 82 ff.) sagt: „Ambrosius und Augustinus wurden auch von Melanchthon in Anspruch genommen — mit Recht, sofern die Gegner in den letzten Jahrhunderten Lehren Raum gegeben hatten, die als ein deutlicher Abfall von Augustin bezeichnet werden

wird unter der Voraussetzung, daß die paulinisch-lutherische Rechtfertigungslehre die echt biblische sei, zugegeben, daß Augustinus wesentlich davon abweiche, wenn er auch der Überzeugung lebe, daß er mit Paulus übereinstimme, aber es wird der Versuch gemacht, von den Worten des Augustinus den Sinn zu unterscheiden, die subjektive Seite, welche er neben dem objektiven Moment anerkennt, als die Hauptsache darzustellen und hierin Luther als den richtigen Erklärer und Ergänzer nachzuweisen, während das Mittelalter den h. Augustinus nicht recht verstanden und schlecht und verkehrt erklärt habe [1]). Wie in der Lehre von der Kirche, so wird auch hier auf den Gegensatz zur Prädestinationslehre hingewiesen und entweder auf den Unterschied zwischen einzelnen Schriften, die mehr für die katholische (de fide et operibus) oder für die evangelische (de Spiritu et littera) Rechtfertigungslehre sprechen, oder überhaupt auf den ganzen Entwicklungsgang Augustins in der Gnadenlehre aufmerksam gemacht.

Indes ist man auch in Beurteilung dieser Dinge vorsichtiger geworden. Man ist jetzt überzeugt, daß die Gnadenlehre des h. Augustinus nicht erst im Kampfe mit dem Pelagianismus ausgebildet wurde, sondern in ihren Grundzügen längst feststand, wie die Schrift an Simplicianus beweist. Die Rechtfertigungslehre hängt aber um so enger mit der allgemeinen Gnadenlehre zusammen, als gerade die Lehre von der Erbsünde und von der Taufe die Angelpunkte des Streites bildeten. Daß speziell zwischen den beiden oben genannten Schrif-

---

müssen; mit Unrecht, sofern die thomistische Rechtfertigungslehre sich wirklich mit der augustinischen wesentlich deckte, während die lutherische nur den Gegensatz gegen Pelagius mit ihr gemeinsam hat".

1) Weber, S. Augustini de iustificatione doctrina. Vitebergae 1875. Bestmann, Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Erlangae 1877.

ten kein Gegensatz obwalten kann, geht schon daraus hervor, daß beide fast zu derselben Zeit abgefaßt worden sind. Das Buch de Spiritu et littera ist im J. 412, das de fide et operibus im J. 413 geschrieben. Augustinus verweist in letzterem auf das vorhergehende Buch zum Beweis, daß der Glaube zum Heile nicht ausreiche ohne die Werke[1]. Ja dieses Buch wollte nicht einmal eine „Ergänzung" des andern sein, sondern führte nur eine allgemein gebräuchliche Auffassung weiter aus.

Es ist bekannt, daß A. schon früher diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit schenkte[2]) und dazu besonders durch die Behauptung vieler Christen, man solle auch die Sünder ohne vorhergehende Unterweisung im Sittengesetz und ohne das Versprechen der Lebensbesserung zur Taufe zulassen, und alle Christen haben Hoffnung selig zu werden, auch wenn sie ein sündhaftes Leben führen, veranlaßt worden war. Hat man doch neuestens behauptet[3]), dies sei die Meinung der meisten Väter des 4. und 5. Jahrhunderts gewesen. Allein trotzdem finden sich hier und dort dieselben Grundgedanken. A. sucht ja in diesen Schriften die Rechtfertigungslehre des h. Paulus mit der des h. Jakobus auszugleichen und betont deshalb die verschiedene Beziehung der Werke vor und nach der Rechtfertigung[4]). Man findet hier den Satz, daß der Glaube ohne

1) De fide et op. c. 14, 21.

2) De diversis quaest. octoginta tribus q. 76. In Ps. 31. Enarr. 2 n. 3. Vgl. Theol. Quart. 1880 S. 17 f.

3) Turmel, Revue d'histoire et de la littérature religieuses. 1900 p. 289 ss. Vgl. dagegen Fontaine, Les infiltrations protestantes et le clergé français. Paris 1901 p. 255 ss. Schon Tertullian bekämpft solche laxe Christen. Harnack (a. a. O. S. 110 ff.) findet darin eine evangelisch-paulinische Spur. Die paulinisch-evangelische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre sucht gerade diese voraugustinische Lehre vom Glauben, v. 1 Petr., 1 Joh., Jak. an, darzustellen.

4) Vgl. Theol. Quart. 1880 S. 6 ff. 13 ff. Aug., De cont. 14, 30. Ep. 186, 2, 4. Ench. 68. Harnack, ZS. f. Th. u. K. 1891 S. 91 ff.

die Werke tot sei, zum Heile nicht ausreiche, wenn er nicht in Liebe thätig sei. Die Liebe erscheint ihm, wie dem h. Jakobus, als Kraft, als Seele des Glaubens, jene Liebe, welche ausgegossen ist in den Herzen der Gläubigen durch den h. Geist. Gerade die letzteren Punkte sind aber auch in der antipelagianischen Schrift nachdrücklich hervorgehoben (vgl. De Spir. et litt. 32, 56). Man kann wohl zugeben, daß vor A. kein anderer Vater eine solche Schrift geschrieben hat und schreiben konnte, aber es darf daraus weder gefolgert werden, daß A. eine andere Lehre von der Rechtfertigung hatte als seine Vorgänger oder die katholische Kirche, noch, daß er dadurch zu sich selbst in einen Widerspruch geraten sei.

Es wird denn auch zugegeben, daß man in den Schriften Augustins vergebens nach einer Stelle suche, in welcher er die Lehre Luthers über die Gerechtigkeit dargestellt hätte. Zwar sei es der Erwähnung wert, daß A. durch die Macht der Worte gezwungen, Luthers Auslegung der h. Schrift anwende [1]), aber obwohl zugestanden werden müsse, daß A. hier, was die Worte betrifft, Luther am nächsten gekommen sei, so sei er in der Sache doch nirgends ferner von ihm, denn nach A. werden die Thäter des Gesetzes von den Menschen für gerecht gehalten, nach Luther werden die Glaubenden von Gott für gerecht angesehen.

Da aber jedenfalls für die genannten Schriften der katholische Rechtfertigungsbegriff als allgemein zugestanden betrachtet werden darf und ich in dem angeführten Aufsatz diese Schriften bereits besprochen habe, so empfiehlt es sich, im folgenden von denselben abzusehen. Nur darauf will ich noch hinweisen, daß gerade in diesen Schriften, welche sich auf die

1) De Spir. et litt. 26, 45: factores legis iustificabuntur = iusti iustificabuntur, factores enim legis iusti sunt s. = iusti habebuntur, deputabuntur. Bestmann l. c. 58 sq. Weber l. c. p. 57.

Vorbereitung auf die Rechtfertigung und auf die Notwendigkeit der guten Werke für das ewige Leben beziehen, sich Ausführungen finden, welche den späteren antipelagianischen Schriften, in denen vor allem die Notwendigkeit der inneren Gnade für die Rechtfertigung, die guten Werke und das ewige Leben verteidigt werden mußte, zur Voraussetzung dienen und daher nur berührt und berücksichtigt werden, so weit es der Hauptzweck erforderte. Demgemäß ist auch der Gang der Untersuchung bestimmt. Sie geht vom Begriff der Rechtfertigung aus.

Der Begriff der Rechtfertigung läßt sich aus der Wort- oder Sacherklärung und aus den Wirkursachen bestimmen. Bei den lateinischen Vätern verstand es sich von selbst, daß sie zunächst von dem lateinischen Wort ausgiengen. Die Vulgata hat *δικαιοῦν* mit iustificare übersetzt. Dieses Wort hat seiner Bildung nach ähnlich wie die griechischen Zeitwörter auf *οω* eine faktitive Bedeutung. Es heißt gerecht machen. Quid est iustificare? Justum facere. Quomodo mortificare mortuum facere; vivificare vivum facere, sic et iustificare iustum facere [1]). Da jedoch nur Gott gerecht ist, jeder Mensch aber Sünder, so kann nur Gott den Sünder gerecht machen, rechtfertigen. Quid est enim aliud iustificati, quam iustificati, sc. ab illo, qui iustificat impium (Rom. 4, 5), ut ex impio fiat iustus [2])? Diese Gerechtmachung durch Gott wird dadurch bewirkt, daß Gott dem Sünder seine Gerechtigkeit mitteilt, ihn mit Gerechtigkeit bekleidet, indem er ihm die Gabe des h. Geistes und den h. Geist selbst spendet. Justitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium . ., iustitia Dei, quam Deus per Spiritum gratiae credenti confert sine adiutorio legis [3]). Quae

1) S. 292, 6.

2) De Spir. et litt. 26, 45. S. 169, 11, 13. Ep. 186, 2, 6; 194, 3, 7; 214, 4. In Ps. 7, 5.

3) De Spir. et litt. 9, 15.

ideo iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit[1]). Haec est ergo iustitia Dei. Quomodo dicitur, Domini est salus (Ps. 3, 9), non qua salvus est Dominus, sed quam dat eis, quos salvos facit: sic et Dei gratia per Jesum Christum D. n. iustitia Dei dicitur, non qua iustus est Dominus, sed qua iustificat eos, quos ex impiis iustos facit[2]). Es ist eine Gerechtigkeit aus Gott im Glauben, d. h. im Glauben, durch welchen wir glauben, daß uns die Gerechtigkeit von Gott aus mitgeteilt, nicht von uns in uns durch unsere eigene Kräfte bewirkt werde[3]). Wer aber in Christus gerechtfertigt wird, der wird durch die verborgene Mitteilung und Einflößung der geistigen Gnade mit Gott vereinigt und ein Geist mit Gott[4]). Denn diejenigen, welche er rechtfertigt, die vergöttlicht er auch, weil er sie durch die Rechtfertigung zu Söhnen Gottes macht[5]). Mit diesem, der griechischen Theologie geläufigen Ausdruck, bezeichnet Augustinus das höchste Glück der gläubigen Seele auf Erden, die Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gut, auf Grund der göttlichen Gnade. Mihi Deo adhaerere bonum est.

Zweifellos ist in diesen und andern zahlreichen Stellen ausgesprochen, daß der Mensch, welcher der eigenen aktuellen Gerechtigkeit entbehre, mit der aktuellen göttlichen Gerechtigkeit ausgestattet werden müsse und werde, und daß dies durch die Gnade und den h. Geist im Menschen bewirkt werde. Im wesentlichen hat auch schon Chemnitz zugegeben, daß die

1) L. c. 11, 18. Ep. 140, 22, 54. 30, 71. 72; 157, 6. In Joann. tr. 25, 12; 26, 1.

2) S. 131, 9, 9. In Ps. 49, 2.

3) Ep. 186, 8: Ex Deo iustitia (Phil. 3, 9) in fide. Ep. 194, 3, 7.

4) De pecc. mer. et rem. I, 10, 11: Quisquis haeret Domino unus spiritus est.

5) S. 131, 9, 9. In Ps. 49, 2: Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit (Joh. 1, 12).

Väter meistens bei der Erklärung des Wortes iustificare der lateinischen Komposition folgen, doch meinte er, daß sie oft den paulinischen Sinn wiedergeben. Und dafür zitiert er vor allen den h. Augustinus. Neuestens wird angesichts der stehenden Terminologie des h. Augustinus anerkannt, daß demselben nichts evidenter, nichts klarer geschienen habe als diese Erklärung der Rechtfertigung [1]), aber es wird behauptet, daß der Apostel Paulus die iustitia Dei und ex Deo in ganz anderem Sinne gemeint habe. Dabei wird die Voraussetzung gemacht, daß die paulinische und reformatorische Rechtfertigungslehre sich decken und letztere als die sichere und definierte Lehre von der Rechtfertigung zum Maßstabe zu dienen habe. Dies ist aber nicht nur nicht die Meinung des h. Augustinus, sondern er begründet seine Erklärung auch durch die paulinischen Briefe selbst. Besonders zu beachten ist, daß er den Philipperbrief fleißig beizieht. Wer diesen für echt hält und dem Apostel keinen unerträglichen Widerspruch aufbürden will, der kann unmöglich den ganzen Rechtfertigungsbegriff des Apostels nach seiner eigenen Erklärung einzelner Stellen im Römerbrief bestimmen. Sicher hat aber dies Augustinus nicht gethan, ja er hat es ausdrücklich zurückgewiesen. Er verwahrt sich, daß man einen Brief gegen den anderen ausspiele [2]).

Die Ausdrücke Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit aus Gott können nicht anders verstanden werden als von der Gerechtigkeit, welche dem Menschen von Gott verliehen wird. Diese Bezeichnung ist aber bei Paulus und Augustinus die gewöhnliche. Man ist daher nicht berechtigt, diese aus dem

---

1) Weber a. a. O. S. 45.

2) Vgl. Theol. Quart.Schr. 1880 S. 17 f. Victorinus, von dem Augustinus gelernt haben soll (Harnack, Dogmengesch. IV, 30 ff.), hat in seinen Kommentaren zwar die „strengst paulinischen Sätze“ aus der alten Kirche, betont aber Phil. 3, 9 doch die iustitia ex Deo, ex fide.

selteneren Ausdruck παρὰ τῷ θεῷ zu erklären und Augustinus zu beschuldigen, daß er nur jene beiden Ausdrücke gebrauche, diesen aber leichten Herzens als gefährlichen mit vollständigem Stillschweigen übergangen habe. An diese Schwierigkeit und Gefahr hat A. in der That gar nicht gedacht, denn sie ist schon durch die allgemeine Bestimmung der Gerechtigkeit beseitigt. Die Gerechtigkeit von Gott kann der vor Gott nicht entgegengesetzt sein, sondern ist eine Gerechtigkeit, durch welche der Mensch nicht nur vor Menschen oder nicht vor Menschen, sondern vor und bei Gott gerecht ist, nicht blos dafür gehalten wird.

A. vermeidet aber den Ausdruck Gerechtigkeit bei Gott durchaus nicht, denn er bespricht den Abschnitt Röm. 2, 11 ff. ausführlich. Es gilt kein Ansehen der Person bei Gott, nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Thäter. Dabei sucht A. zu zeigen, daß die Thäter des Gesetzes nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch Werke, die auf Grund der Gnade vollbracht werden, bei Gott gerechtfertigt werden. Sie müssen durch die Rechtfertigung erst Thäter werden, wenn man nicht lieber sagen wolle, daß sie iusti habebuntur, iusti deputabuntur (Luc. 10, 20)[1]). Ja er deutet an zweiter Stelle diesen Abschnitt von der Thätigkeit des Menschen vor der Rechtfertigung. Die Heiden können, indem sie das natürliche Gesetz erfüllen, einzelne, natürlich gute Werke vollbringen. Wird doch daraus der Schluß gezogen, daß man Augustinus eher als Urheber des Semipelagianismus bezeichnen als des Manichäismus beschuldigen könnte[2]). Allein wenn man sich erinnert was A. in andern Schriften über die Vorbereitung zur Rechtfertigung und über die Notwendigkeit der guten Werke sagt, so läßt sich alles

1) De Spir. et litt. 26, 43 sq. De div. quaest. 76, 2.
2) Bestmann a. a. O. S. 29.

ohne Semipelagianismus erklären. Denn zum Vollbringen wahrhaft guter, verdienstlicher Werke muß stets der Wille durch die Gnade frei gemacht und befähigt werden. Wenn aber die Liebe da ist, so ist der Mensch gerecht, selbst wenn er noch kein gutes Werk vollbracht hat[1]).

Ebenso unrichtig ist es, wenn behauptet wird, daß A. mitunter die Rechtfertigung lediglich in die Sündenvergebung setze und diese als ein einfaches Urteil Gottes über die Nichtzurechnung darstelle. Wenn Chemnitz vor allem Röm. 5 dafür zitiert, so genügt es, dagegen an Röm. 5, 5 zu erinnern, das A. ständig als Hauptargument für den in der Liebe thätigen Glauben verwendet. Ps. 31, auf den sich Chemnitz weiter beruft, ist oben unter den Schriften genannt, in welchen die katholische Rechtfertigungslehre ganz besonders zum Ausdruck komme, weil von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung in der Taufe und vom heiligen Leben als der notwendigen Bedingung für das ewige Leben die Rede ist. Hier weist A. zwar darauf hin, daß für denjenigen, welcher vor Menschen untadelhaft zu leben scheint, es sogar vor Gott eine Sünde wäre, wenn er sich und der Macht seines Willens das Verdienst zuschreiben würde: Praesumptio de iustitia quasi dextera est, cogitatio impunitatis peccatorum quasi sinistra. Nun geht er auf V. 2 über: Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. Er verweist auf Abraham, der aus dem Glauben, nicht aus Werken gerechtfertigt wurde, um die Heiden und Katechumenen zu überweisen, welche glaubten, weil sie keine

1) De trin. 9, 9: Qui enim perfecte novit perfecteque amat iustitiam, iam iustus est; etiamsi nulla existat secundum eam forinsecus per membra corporis operandi necessitas. Darin sieht Petavius die Imputation der Gerechtigkeit, von welcher der Apostel spricht (De Pelag. et Semip. 10, 8).

schweren Sünden haben, so seien sie besser als die Gläubigen und brauchen die Taufe nicht oder dürfen sich wenigstens dessen rühmen. Umgekehrt aber wendet sich A. alsbald gegen diejenigen, welche aus der Rechtfertigung durch den Glauben einen Freibrief für das Genußleben ableiteten. Deshalb verweist er auf Jakobus, der diejenigen zurechtweisen wollte, welche den Paulus schlecht verstanden hatten. Jakobus empfahl gegen diejenigen, welche im Vertrauen auf den Glauben allein keine guten Werke vollbringen wollten, die Werke Abrahams, dessen Glauben Paulus empfohlen hatte. Dadurch sind Glauben und Werke miteinander verbunden. Die Werke vor dem Glauben sind eitel, Schritte außerhalb des Weges. Wer keinen Glauben hat, der hat auch keine gute Werke. Denn das gute Werk macht die Intention, diese aber leitet der Glaube. Abraham ist also aus dem Glauben gerechtfertigt worden, aber wenn die Werke dem Glauben nicht vorangingen, so folgten sie ihm nach. Wenn jemand einwendet, daß der Apostel Paulus dies nicht sage, so möge er Gal. 5, 6. 14., Röm. 13, 10 beherzigen. Denn wo die Liebe ist, da fehlen die Werke nicht. Es wird also nicht nur Jakobus dem Paulus, sondern Paulus sich selbst entgegengestellt. Der Apostel hat nur die Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke des Gesetzes hervorgehoben, um dem Menschen jeden Grund des Sichrühmens zu entziehen und der Meinung vorzubeugen, als ob der Glaube durch das Verdienst der Werke erlangt werde. Und nun fährt A. fort: Si iustificatur impius (Röm. 4, 5), ex impio fit iustus: si ex impio iustus fit, quae sunt opera impiorum?

Wir haben also durchgehends die Lehre von einer inneren aktuellen Gerechtigkeit, welche durch die Gnade im Glauben ihren Anfang nimmt, dem Menschen als sittliche Beschaffenheit inhäriert und in guten Werken der Liebe vollendet wird. Damit ist die Voraussetzung der Nachlassung der Sünden gegeben,

aber nicht als einer Nichtanrechnung, sondern als einer Tilgung, welche die Grundlage für die innere Erneuerung zu bilden hat[1]). Was soll es demnach bedeuten, wenn Chemnitz bemerkt: Ex impio fit iustus. Sed quomodo? Nihil boni fecisti, et datur tibi remissio peccatorum. A. argumentiert nicht einmal so. Er sagt vielmehr: Der Glaube findet dich als Sünder, als Gottlosen, denn aus dem Gottlosen wird ein Gerechter, aber er sagt nicht: durch Nachlassung der Sünden, sondern durch Gerechtmachung mittelst des in der Liebe thätigen Glaubens. Von einer bloß äußerlichen Nachlassung oder einer Nichtanrechnung der Sünden ist keine Rede. Das nihil boni fecisti etc. soll nur das gratis erklären. Incipis ergo in fide per indulgentiam; iam fides illa assumpta spe et dilectione incipit bene operari. Die Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 5. 6) schließt nur die vorausgehenden, nicht die nachfolgenden guten Werke aus. Dies zeigt A. am Gleichnis vom Pharisäer[2]).

Endlich beruft sich Chemnitz auf Contra Julianum 2, wo Ambrosius zitiert werde, zum Beweis: Eum iustificari a peccato, cui per baptismum peccata remittuntur omnia[3]).

---

1) Cf. De Spir. et litt. 27, 47: Gratia in interiori homine renovato iustitia scribitur, quam culpa deleverat. Ep. 196, 2, 5: Incipit homo secundum gratiam in interiori homine renovari (2 Cor. 4, 16). Auf Ep. 140, 30, 71: Quia hoc ipsum quod Deus iustificat homines nimis occulto iudicio facit (quoniam gratuita gratia facit etc.) wird man sich schwerlich berufen wollen.

2) L. c. 21: Jam iustificatus, iam post remissionem peccatorum leva oculos tuos ad coelum. S. 71, 12, 19: Primum ergo in nos, ad accipiendam vitam aeternam, quae in novissimo dabitur, de bonitate Dei munus venit ab initio fidei, remissio peccatorum. 13, 23: Si poenituerit eum accipiet per hoc donum (Spiritus sancti) remissionem omnium peccatorum.

3) C. Jul. 2, 7, 19. Vorher, 2, 5, 14 und anderwärts zitiert A. ein verloren gegangenes Werk des Ambrosius, in welchem zu lesen war: Ille

Allein man lese nun weiter, wie A. diese Worte seines Lehrers versteht. Er stellt (2, 1, 3) die Reinigung in der Taufe durch den h. Geist der Herrschaft des unreinen Geistes über die Neugeborenen gegenüber und bemerkt, daß alle Schuld getilgt werde, wenn auch eine Schwachheit zurückbleibe. Wenn er auch immer wieder die Nachlassung der Sünden in der Taufe betont, so will er weder die Sündennachlassung als Nichtzurechnung darstellen noch dieselbe als die volle Rechtfertigung bezeichnen, sondern nur das Zurückbleiben der Konkupiszenz als einer Folge der Sünde erklären. Der Streitpunkt war nicht Sündennachlassung oder Heiligung, sondern Tilgung der Erbsünde oder eigene Gerechtigkeit. Da die Taufe zur Vergebung der Sünden gespendet wurde und diese bei der Kindertaufe vor allem in Betracht kam, so ist es bei Ambrosius und Augustinus begreiflich, daß zunächst diese genannt und berücksichtigt wurde. Aber selbst wenn man die conversio cordis davon trennt, so bleibt als positive Wirkung der Taufe doch die incorporatio ecclesiae und die regeneratio [1]).

Es ist daher mindestens sehr zweifelhaft, ob A. je einmal geglaubt habe, daß die Gnade der Rechtfertigung allein in der Sündennachlassung bestehe. Zwar sagt A. in der Erklärung zum Römerbrief (8): Gratia est ergo a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo, qua nobis peccata remittuntur, quibus adversabamur a Deo; (9): Gratiam praebet ignoscendo peccatis, aber er bemerkt dabei nicht, daß darin die Rechtfertigung bestehe, sondern stellt nur diejenigen, welche ihre Sünden bereuen und deshalb bei Gott Verzeihung finden, denen gegenüber, welche ihr Sündenleben verteidigen und darin verharren, so daß an ihnen die Gerechtigkeit des Richters geoffenbart

---

iustificatus a peccato, cui per baptismum peccata omnia remittuntur. 6, 15: In libro de sacramento regenerationis sive de philosophia.

1) De pecc. mer. et rem. I, 26, 39.

wird. Vielmehr schließt sich an die Gnade der Sündenvergebung die Gabe des Friedens an, welche die Welt nicht geben kann. Cum enim per gratiam remissis peccatis absumptae fuerint inimicitiae, restat ut pace adhaereamus illi, a quo nos sola peccata dirimebant. Ja er erweitert sogar selbst den Gedanken, indem er Gnade und Friede als dieselbe Gabe Gottes im h. Geist bezeichnet, so daß in keiner Weise den Menschen die Gnade, durch welche wir von den Sünden befreit, und der Frieden, durch welchen wir mit Gott versöhnt werden, mitgeteilt werden könne als im h. Geist. So habe Paulus auch in andern Briefen den Gläubigen Gnade und Segen gewünscht, um dadurch zu zeigen, daß Gott nicht wegen der Verdienste der früheren Werke, sondern nach der Barmherzigkeit Gottes uns den h. Geist gegeben habe, ut et peccatorum abolitio fiat, quibus seiungebamur a Deo; et reconciliatio, ut illi adhaereamus. Auch in andern Briefen (1 Petr. 1, 2. 3. 2 Petr. 1, 2. 2 Joh. 1, 3. Jud. 1, 1) geschehe dies, um durch die Gnade und den Frieden an den h. Geist zu erinnern. Denn Gnade und Friede können ohne Barmherzigkeit und Liebe nicht gedacht werden [1]. In den Retraktationen bemerkt A., daß er Gnade und Friede nicht so auf die Nachlassung der Sünden und die Versöhnung habe verteilen wollen, als ob Friede und Versöhnung nicht zur allgemeinen Gnade gehörten, sondern daß er nur die Nachlassung der Sünden besonders habe so bezeichnen wollen.

In der Vorrede zum Kommentar über den Galaterbrief erklärt denn auch A., daß nur die Gnade des Glaubens, welcher durch die Liebe thätig sei, die Sünden hinwegnehme.

1) Cf. 14, 25. Ep. ad Gal. 3. De civ. D. XII, 22: Gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum, remissisque peccatis iustificatum Spiritu sancto. Retract. 1, 25. S. 8, 11, 13: Sanctificatio nulla divina et vera est nisi a Spiritu sancto.

Da er später dieses immer wiederholt, so ist es unmöglich, daß nach ihm die Sündennachlassung lediglich in einem Urteil Gottes ohne alle positive Einwirkung auf den Geist des Menschen bestehe. Gerade den Pelagianern gegenüber suchte A. zu zeigen, daß durch die Gnade in der Rechtfertigung nicht blos die Sündennachlassung, mit der es übrigens denselben auch nicht voller Ernst war, sondern auch das Vermögen, das Gute zu thun, verliehen werde. Er kennt keine Gnade der Sündennachlassung ohne den Anfang des Guten[1]). Ja wir werden sehen, daß A., der „mitunter die Sündenvergebung in einer gewissen besonderen Weise Gnade nennt", dieselbe oft bei der Gnade gar nicht erwähnt, so daß es scheinen könnte, sie sei nur eine Ergänzung der Rechtfertigung.

Diese Bedeutung der Sündennachlassung tritt noch klarer hervor, wenn man die Lehre Augustins über das Wesen der Sünde und die Unterscheidung zwischen reatus und actus in derselben berücksichtigt. Wie die Sünde eine doppelte Seite hat, insofern sie eine vorübergehende Handlung ist, aber eine bleibende Schuld bewirkt, den inneren sittlichen Zustand des Sünders verändert, verschlechtert, mit einer Kraft der Sünde verderbt und die Stellung desselben zu Gott und dem göttlichen Gesetz in das Gegenteil verwandelt, so bietet auch die Nachlassung der Sünden ein doppeltes Gesicht, je nachdem man das Verhältnis zu Gott oder die Wirkung der Sünde

1) Expos. quor. prop. ex ep. in Rom. 3, 20: Gratia donat peccata praeterita et conantem adiuvat et tribuit caritatem iustitiae et aufert metum. De gr. et lib. arb. 14, 27: Quum fuerint convicti, quia neque scientia divinae legis neque natura neque sola remissio peccatorum est illa gratia, quae per Jesum Christum datur, sed ipsa facit, ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur. 34: Hanc iste misericordiam et medicinam Salvatoris auxilium tantum in hoc posuit, ut ignoscat commissa praeterita, non ut adiuvet futura vitanda. De pecc. mer. et rem. II, 7, 9. Ep. 157, 3, 12; S. 158, 5, 5. Ad Simpl. I, 2, 3.

im Willen des Menschen in das Auge faßt. In dem einen Fall erscheint sie mehr als äußerlicher, gerichtlicher Akt, als barmherzige Nichtanrechnung, im andern als ein geistig-sittlicher Prozeß im Menschen. Da aber das ganze Leben des Menschen durch Gott den Schöpfer und Gnadenspender bestimmt ist, so können beide Momente nicht von einander getrennt werden, sondern das zweite ist vom ersten abhängig, eine Folge, eine Wirkung desselben. Die Sünde ist eine Abwendung des Menschen von Gott und eine Zuwendung zu den Geschöpfen [1]) und bewirkt dadurch eine Unordnung und Verkehrtheit. Denn die Bestimmung des Menschen besteht in der Vereinigung mit dem höchsten, unveränderlichen Gut. Je weiter ein Sein davon entfernt ist, desto mehr nähert es sich dem Nichts, desto weniger gut ist es. Durch die Abwendung (aversio), den Abfall (defectio) des Willens von diesem Gut [2]) wird der Wille verschlechtert und den bösen Mächten und Begierden unterthan.

Die erste Macht der Welt ist die des Herrschers dieser Welt. Hatte A. wie alle Väter die Sünde Adams als Grund der Knechtschaft des Menschen unter dem Verführer aufgefaßt und das Erlösungswerk unter dem Gesichtspunkt eines Rechtsgeschäfts Gottes mit dem Teufel dargestellt, so lag es nahe, davon die Anwendung auf den einzelnen Menschen zu machen.

1) De lib. arb. II, 53: Voluntas adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat .. atque ita homo superbus et curiosus et lascivus effectus excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est. Ep. 140, 31, 74: Propria quippe voluntate avertitur a bono incommutabili, eaque aversione vitiatur. Ad Simplic. I, 18: Est peccatum hominis inordinatio atque perversitas, i. e. a praestantiore Conditore aversio et ad condita inferiora conversio.

2) De civ. D. XII, 9: Defectio, qua deseritur Deus, cuius defectionis etiam causa utique eficit.

Jeder Mensch, auch das neugeborene Kind ist durch die Erbsünde der Gewalt des Teufels preisgegeben. Diesen Glauben bekennt die Kirche durch den Exorcismus bei der Taufe. Durch die Vergebung der Sünden in der Taufe wird aber der Mensch aus dieser Gewalt des Teufels befreit [1]). Wie aber die Macht des Teufels über den Menschen in der Unterwerfung des Menschen durch die Sünde ihren Ursprung hat, so kann auch die Vernichtung derselben nur durch die Befreiung des Menschen von der Sünde, durch eine Umwandlung des Menschen aus einem Knecht des Teufels in ein Kind Gottes mittelst der Gnade bewirkt werden.

Die Sünde wird daher wirklich beseitigt, getilgt, nicht blos nicht angerechnet. A. wehrt sich nachdrücklich gegen den Vorwurf, welcher ihm aus seiner Lehre von der Konkupiszenz erwuchs, daß er von manichäischen Reminiszenzen beeinflußt die Sünden nur verwischen, nicht wegnehmen, tilgen lasse [2]). Diese Tilgung der Sünden geschieht aber bereits in der Taufe. Deshalb ist diese weder als bloser Initiationsakt zu fassen, noch ihre Wirkung lediglich auf die Nachlassung der „Schuld"

1) De trin. XIII, 12, 16: Si commissio peccatorum per iram Dei iustum hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo. 14, 18. S. 71, 12, 19; 361, 2. De nupt. et conc. I, 20, 22.

2) C. ep. Pelag. I, 13, 26: Dicunt etiam, baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur. Quis hoc adversus Pelagianos nisi infidelis affirmet? Dicimus ergo, baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere. Ench. 52: Quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum et quemadmodum in illo vero resurrectio, ita in nobis vera iustificatio . . Profecto et parvuli qui baptizantur in Christo peccato moriuntur (Rom. 6,1—11). 42. 43. 64. De bapt. IV, 24, 31. In Ps. 18, 2: Ille praevenit supplicium tuum peccata delendo. Tanquam enim ex peccatore iustificatus, ex impio pius factus, ex damnato in regnum assumptus divinum etc.

der Erbsünde zu beschränken, während die „Sünde" erst durch die gratia infusa getilgt würde [1]). Denn es fragt sich vor allem, ob wirklich dem h. Augustinus die Tilgung der Sündenschuld „etwas Geringes, jedenfalls nicht die Hauptsache" war. Allerdings ist A. der Ansicht, daß dem Sakrament der Wiedergeburt bei den Kindern die Bekehrung der Herzen nachfolgen muß und daß denjenigen Kindern, welche alsbald nach der Taufe sterben, die göttliche Allmacht das ergänzen wird, daß sie, nicht aus gottlosem Willen, sondern aus Mangel des Alters, weder mit dem Herzen zur Gerechtigkeit glauben, noch mit dem Mund zum Heil bekennen konnten. Etwas anderes ist das Sakrament der Taufe, etwas anderes die Bekehrung des Herzens, aber das Heil des Menschen wird durch beide vollendet; wenn eines fehlt, so muß nicht auch das andere fehlen. Wie A. sich aber diese Ergänzung denkt, geht hinlänglich aus andern, antipelagianischen Stellen hervor, wo er ausdrücklich bemerkt, daß Christus den Gläubigen, auch den Kindern in der Taufe den h. Geist mitteile [2]). Es wird in der Taufe nicht nur die Sündenschuld nachgelassen, sondern auch die Krankheit geheilt [3]), weshalb das getaufte Kind, wenn es aus dem Leben scheidet solutio reatu cui originaliter erat obnoxius vollendet werden wird in jenem Licht, welches den Gerecht-

1) De bapt. IV, 24, 30. Auch hier ist übrigens der Gegensatz zu den Donatisten zu beachten, welche die Giltigkeit der Ketzertaufe und auch der katholischen Taufe bestritten haben.

2) De pecc. mer. et rem. I, 9, 9: Hinc enim etiam in parvulis nolunt credere per lavacrum solvi originale peccatum. 10. Gratia eius (Christi) illuminationem iustificationemque nostram etiam intrinsecus operatur (1 Cor. 3, 7). Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori . . dat etiam sui Spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis. Joh. 20, 22. 23; 3, 5. S. 99, 9, 9.

3) L. c. 19, 24: Orginalis in eis aegritudo sanatur in eius gratia qui salvos facit per lavacrum regenerationis.

fertigten durch die Gegenwart des Schöpfers erleuchtet: Peccata enim sola separant inter homines et Deum, quae solvuntur Christi gratia, per quam mediatorem reconciliamur, cum iustificat impium. Sündennachlassung und Gnade und Rechtfertigung sind also nicht zu trennen, sie sind die Wirkungen desselben Gnadenmittels, die Momente eines und desselben Begriffes der Wiedergeburt [1]). Der Tod mit Christus in der Taufe ist ein Absterben der Sünde, die Auferstehung mit demselben Christus in der Taufe ist logisch nicht zeitlich davon verschieden. Die Gnade inhäriert auch den Kindern [2]). Wenn A. so sehr darauf drängt, daß die getauften Kinder unter die Gläubigen gerechnet werden (Marc. 16, 16), weshalb sie auch von den Christen als eine neue Nachkommenschaft betrachtet werden [3]), so geschieht dies auf Grund des Glaubens, daß die Taufe in den Kindern dieselbe Wirkung habe, wie bei den Erwachsenen. Die Ergänzung durch Gottes Allmacht ist nur notwendig, weil das ewige Leben zugleich ein Lohn für gute Werke sein soll, welche die Kinder noch nicht aufweisen können.

Bei den Erwachsenen verhält sich daher die Sache anders. Ihre Wiedergeburt in der Taufe geht nicht ohne die Bekehrung des Herzens vor sich [4]) und ihre Sündennachlassung hat

1) L. c. 19, 25. S. 71, 12, 19: Peccata vestra separant inter vos et Deum (Is. 59, 2). Non itaque nobis infert bona, nisi auferat mala nostra.

2) De gr. et lib. arb. 22, 24: Haeret etiam in reluctantibus (parvulis) gratia. Ep. 98, 10: Ipsius rei sacramentum percipiendo (sc. fidei) .. unde sacramentum salubriter percipit.

3) Ep. 184, 2 De pecc. mer. et rem. I, 19, 24. III, 1, 2. S. 294, 14. Op. imp. c. Jul. VI, 3.

4) Ep. 194, 6, 30: Neque .. quisquam liberatur et iustificatur, nisi gratia Dei per Christum D. n. non solum remissione peccatorum, sed prius ipsius inspiratione fidei et timoris Dei, impartito salubriter orationis affectu et effectu, donec sanat omnes languores nostros. De corr. et gr. 2, 3.

keinen Wert, wenn ihr nicht, falls sie nicht sogleich nach der Rechtfertigung sterben [1]), ein möglichst sündenfreies, mit guten Werken ausgefülltes Leben folgt. Denn ihnen wird nicht blos die Erbsünde, sondern auch die hinzugekommenen (addita) persönlichen Sünden nachgelassen. Deshalb ist nicht nur eine Reue über die begangenen Sünden, sondern auch eine wirkliche Besserung des Lebens notwendig. Daher tadelt A. diejenigen streng, welche, wenn sie durch die Geburt der Erneuerung gereinigt sind, nach der Taufe nicht von den Sünden lassen, sondern dieselben wie vorher wieder begehen wollen [2]), die, im Glauben, daß ihnen in der Taufe alle vorher begangenen Sünden nachgelassen worden sind, Gott nichts mehr schuldig zu sein wähnen und es machen wie jener Knecht mit den 10000 Talenten (Matth. 18, 23—34). Diesen werden die vergebenen Sünden wieder angerechnet [3]). Wer nicht nachläßt, dem wird nicht nachgelassen, ist ein Grundaxiom des h. Augustinus [4]). Die unfruchtbare Buße ohne gute Werke sichert die Sündennachlassung nicht (Eccli 21, 1) [5]). Denn die Wahrheit läßt sich nicht belügen. Gott sieht in das Herz. Darin liegt auch der Grund, warum die Taufe der Häretiker und Schismatiker zwar giltig ist, aber doch die Sündennachlassung nicht bewirkt. Der Geist Gottes, welcher Sünden nachläßt, wirkt nur in der Kirche, denn er ist ein Geist der Liebe und die Liebe ist nur in der Einheit und der Gemeinschaft der Kirche, nicht in der Trennung und Scheidung der Häresie und des Schisma [6]).

1) D. div. quaest. 76, 1. 2.
2) S. 4, 14.
3) S. 5, 2.
4) S. 57, 8, 8.
5) S. 60, 12.
6) Ench. 64: Per hanc (sc. remissionem peccatorum) stat ecclesia, quae in terris est. Ep. 185, 9, 40: Non iustificat nisi corpus

Bei Erwachsenen ist also die Taufe ohne Bekehrung wirkungslos, aber die Bekehrung ist doch ein Werk der Gnade. Dies entspricht dem Doppelcharakter der Offenbarung und des Menschen. Äußeres und Inneres müssen aufeinander bezogen werden, wenn die Gnade innerlich wirken, erneuern, wiedergebären soll. Nur wenn die Sündennachlassung blose Nichtzurechnung ist, so braucht keine innere Umwandlung stattzufinden. Es genügt das blose Vertrauen, der Glaube allein. Man sieht nicht einmal recht ein, wozu überhaupt ein äußeres Sakrament nötig sein soll, falls es nicht lediglich als Zeichen und Siegel der Sündennachlassung oder als Mittel zur Belebung des Glaubens aufgefaßt wird. Für die Kindertaufe bleibt ohnehin kein Raum mehr. Indem aber A. gerade die Notwendigkeit der Kindertaufe zur Vergebung der Erbsünde gegen die Pelagianer verteidigte, zeigte er, daß durch die Taufe eine übernatürliche Kraft mitgeteilt wird. Wenn er nun bald das Sakrament, bald die Bekehrung als das Frühere darstellt, einerseits die Taufe allein bei den Kindern, andererseits die Bekehrung allein bei dem Schächer für das Heil als zureichend bezeichnet, so beweist dies nicht eine Durchlöcherung seines Systems, sondern eine vernünftige Auffassung der thatsächlichen Verhältnisse, welche es verbietet, die allgemeine Regel auch auf die Notfälle anzuwenden und die Gnade Gottes unbarmherzig an die starren Regeln eines Systems zu binden. Den Kindern kann die Taufe nur zum Heile dienen, wenn mit der Sündennachlassung eine Umwandlung des alten Menschen verbunden ist, dem ungetauften Schächer und dem ungetauften Märtyrer muß die Bekehrung des Herzens durch die göttliche Gnade die Bedingung des äußeren Sakraments ersetzen.

---

suum, quod est ecclesia et ideo .. intrare potius, ut iustificentur. 42. 44. S. 71. Theol. Quart.Schr. 1895 S. 460 ff.

Es könnte aber doch aus dem Zustand des Gerechtfertigten gefolgert werden, daß keine gründliche Tilgung der Sünden stattgefunden habe. Denn obwohl durch die Heiligkeit des Bades in einem Moment sowohl alle Sünden als auch alle Übel weggenommen werden[1]), so bleibt dennoch eine Schwäche (infirmitas, languor) zurück. Die fleischliche Konkupiszenz kämpft auch im Gerechtfertigten gegen den Geist. Scheint es demnach nicht, daß zwar mit der Sündennachlassung die Kraft der Sünde geschwächt, eine physische Verminderung der Sünde bewirkt, aber die Wurzel der Sünde nicht entfernt werde[2])? Dagegen spricht aber schon der Umstand, daß A. auch im Nichtgerechtfertigten die aktuellen Sünden nicht lediglich als Sprossen aus der Wurzel der Erbsünde hervorschießen läßt. Gewiß ist der verkehrte Wille, das Gebrechen der Natur, die fleischliche Konkupiszenz, der Habitus der Sünde ein fruchtbarer Nährboden für die aktuellen Sünden, aber diese kommen doch zur Erbsünde hinzu (addita), gehen nicht aus ihr hervor, geschehen durch den Willen, also frei. Selbst wenn A. von einer Notwendigkeit zu sündigen spricht, will er die Freiheit des Willens nicht aufheben, sondern wahrt ihm die potentia zum Guten, wenn auch die potestas fehlt. Um so weniger kann der Kampf im Gerechtfertigten ein Beweis gegen die Sündentilgung sein.

Nicht die Sündenschuld, der reatus, die obligatio ad culpam et poenam[3]), bleibt zurück, sondern jene Begierlichkeit, die, eine Kraft des menschlichen Willens, sowohl in

1) De nupt. et conc. I, 34, 39. S. 57, 8, 8.

2) In Joann. tr. 41, 9: Deus gratia sua hoc in nobis agit, ut peccatum consumatur, homo liberetur. . . Minuitur autem in vita proficientium, quod in vita consumitur perfectorum.

3) De civ. D. XIV, 1: In posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.

gutem als bösem Sinn genommen werden kann[1]), aber an sich, ohne den reatus nicht bös ist, wenn sie auch in ihrem dermaligen Zustand aus der Sünde stammt und vom Apostel selbst Sünde genannt wird. Diese Konkupiszenz im Getauften kann demjenigen nicht schaden, dessen Wille ihr nicht zustimmt, sondern mit der Gnade Gottes gegen sie kämpft. Wer deshalb die Kraft des Sakraments des Herrn in der heilsamen Taufe bestreitet und glaubt, daß in den Getauften die Sünden noch herrschen, weil sie noch von der Gebrechlichkeit des Fleisches behaftet sind, der weiß nicht wann und wo die vollständige Erneuerung des ganzen Menschen bewirkt wird[2]). Wie der reatus peccati bleibt, wenn der actus vorübergegangen ist, bis er im Bad der Wiedergeburt durch die Nachlassung aller Sünden gelöst wird, so bleibt auch die concupiscentia carnis, obwohl der reatus malae concupiscentiae durch dieselbe Taufe gelöst ist, actu zurück, bis sie durch denjenigen, welcher nach Vertreibung der Dämonen die Gesundheit herstellt, durch die vollendende Medizin geheilt wird[3]).

Wenn Julian den reatus concupiscentiae in conscientia ponit und als berechtigte Willensthätigkeit bezeichnet, so an=

1) De civ. D. XIV, 7, 2: Recta voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur cupiditas est (Phil. 1, 23). Concupiscentia sapientiae ducit ad regnum (Sap. 6, 21). Hoc tamen obtinuit consuetudo, ut si cupiditas vel concupiscentia dicatur, nec addatur cuius rei sit, non nisi in malo possit intellegi. Vgl. Theol. Quart. 1873 S. 418 ff. 547 ff.

2) S. 363, 2.

3) C. duas ep. Pel. I, 13, 27: Cum qua (conc. carnis) necesse est, ut etiam baptizatus, et hoc si diligentissime proficit et Spiritu sancto agitur (Rom. 8, 14) pia mente confligat. Sed haec etiam vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed .. quia peccato facta est .. Reatus eius generatione tractus regeneratione dimissus est, et ideo iam non est peccatum. De nupt. et conc. I, 26, 29 sq.

erkennt A. zwar, daß es auch eine berechtigte natürliche Begierlichkeit gebe und daß sich dieselbe auch auf geistige Thätigkeiten wie Neid, Geiz, Zorn usw. anwenden lasse, aber er tadelt Julian, daß er immer den Beisatz carnalis vermeide[1]). Um diese handle es sich gerade. Daher fragt er ihn, was er denn unter dem reatus peccati, der auch nach seiner Auffassung zurückbleibe, bis er im heiligen Quell abgewaschen sei, verstehe? und wo derselbe bei den bereits recht lebenden, aber noch nicht durch die Nachlassung der Sünden frei gemachten Sündern bleibe? Darauf könne Julian keine Antwort geben, denn der Reatus bleibe auch wenn die Sünde vergessen sei.

Die Antwort, welche A. giebt, befriedigt übrigens auch nicht ganz. Er meint, der Reatus könne nur sein in occultis legibus Dei, quae conscriptae sunt quodam modo in mentibus angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam sanguis mediatoris expiaverit[2]). Doch kann dies so verstanden werden, daß die Engel als die Boten Gottes bei der Bestrafung der Sünder erscheinen. Da A. nur an dieser einzigen Stelle diesen Gedanken zum Ausdruck bringt, so darf man auf auf die Form keinen großen Nachdruck legen. Das Gesetz Gottes weist ja doch auf Gott selbst zurück. Deshalb ist kaum anzunehmen, daß A. diesen Ausweg gewählt habe, um nicht den Gedanken aussprechen zu müssen, daß der Mensch Gottes Zorn errege, und um den reatus poenae und damit den reatus peccati auf Gott zurückführen zu müssen[3]). Ebensowenig wollte er durch den Gegensatz zu Julian leugnen, daß die Sünde gar nicht im Willen des Menschen sei. Ob er diese Wendung wählte, weil er vor dem Gedanken, daß der Mensch Gott erzürnen könne, zurückschreckte, erscheint gleichfalls

---

1) De nupt. et conc. II passim. C. Jul. V, 7, 29. Op. imp. V, 5.
2) C. Jul. VI, 19, 62.
3) Bestmann a. a. O. S. 35 f.

fraglich, wenn man bedenkt, daß der Zorn Gottes über die Sünden der Menschen in der h. Schrift so oft erwähnt wird. Dieser Zorn wird aber von A. selbst als potentia vindicandi, vindicta (nach Joh. 3, 36. Röm. 1, 18) erklärt [1]). Gott ist durch die Sünde erzürnt, wir sind von Natur Kinder des Zornes (Eph. 2, 3). Daß diese Anwendung menschlicher Ausdrücke auf Gott der Idee Gottes entsprechend gemacht werden muß, longe alia ratione et modo, versteht sich von selbst. Dies schließt nicht aus, daß A. meistens die Sünde als ein Vergehen gegen das göttliche Gesetz darstellt, denn das ewige göttliche Gesetz hat ja nur in der Autorität und Person Gottes seine Grundlage. Deshalb hat A. den Zorn Gottes und den Fluch des Gesetzes nicht in den Vordergrund gestellt und zu den terrores conscientiae verdichtet.

Dem ungetauften Kind wird die lex peccati zur Sünde angerechnet, d. h. so daß auch der reatus noch in ihr ist, welcher dasselbe zum Schuldner der ewigen Pein macht. Er ist verborgen im Kinde wie im Samen der Olive der wilde Ölbaum. Mit der Nachlassung aller Sünden in der Taufe muß auch der reatus der noch zurückbleibenden Konkupiszenz nachgelassen werden [2]). Auch diese Nachlassung ist nicht eine bloße Nichtanrechnung, obwohl A. wiederholt diesen Ausdruck gebraucht [3]), denn nicht nur erklärt er selbst, daß der reatus conc. weggenommen werde, d. h. daß der Mensch keine Sünde mehr habe, der Sünde nicht mehr schuldig sei [4]), daß die Heiligen vom ererbten und eigenen Reatus durch das Blut Christi

1) C. Adim. 11. Ad Simpl. II, 2, 2. Ep. 190, 3, 10; 194, 2, 5. In Ps. 26, 16 sq. Ps. 37, 5. De trin. XIII, 12, 16.

2) De nupt. et conc. I, 26, 29; 23, 25.

3) L. c. 25, 28; 31, 35.

4) L. c. 26, 29: Sic illius (sc. conc.) quando remittitur reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum reum non esse peccati. C. Jul. II, 5, 10; VI, 12.

losgesprochen worden seien[1]), sondern er setzt auch die Nachlassung, die Abwaschung des Reatus[2]) der Konkupiszenz der Abwaschung von der Sünde gleich, beides geschieht in der Wiedergeburt[3]). Daraus folgt, daß zwar Reatus und Strafe bei der Sünde vor allem in Betracht kommen, aber nicht vom Wesen der Sünde im Menschen getrennt und nur äußerlich nachgelassen werden können. Die Sünde ist eine böse Kraft im Menschen, durch welche die Natur schlecht, verderbt wird. Daher muß die Natur geheilt, umgewandelt werden. Die ignorantia mentis et difficultas voluntatis müssen aufgehoben werden. Auch wenn der Reatus von der Abkehr von Gott herkommt, so ist dieselbe doch nicht als physische Trennung von Gott als dem höchsten Gut zu verstehen, sondern als Trennung von der Teilnahme an der göttlichen Natur, in welcher das übernatürliche Leben, die fruitio Dei der gläubigen Seele besteht. Die fleischliche Konkupiszenz ist auch im Sünder nicht das Fleisch selbst, sondern die schlechte Willensbeschaffenheit, infolge welcher er das Gute zwar will, aber das Böse vollbringt. Die sinnliche Begierlichkeit ist zum Bösen geneigt, treibt zu bösen Werken, den Werken des Fleisches (Gal. 5, 19—21), bewirkt die Leidenschaften (passiones) und die vitiositas humanorum morum in allen voluntates[4]). Dieses vitium naturae,

1) De corr. et gr. 11, 29. Ep. 194, 10, 44: Quasi . . in baptismo concupiscentiae carnis infirmitas continuo sanetur sicut continuo reatus eius aboletur, sed gratia renascendi, non conditione nascendi.

2) C. Jul. VI, 19, 62: Reatum manere, nisi sacro fonte diluatur. II, 4, 9: Nec in baptismatis sacramento peccati alicuius reatus relinquitur involutus . . cum per carnem Christi . . fiat etiam in carne nostra iustificatio per gratiam, in qua erat antea colluvio per culpam . . Malum . . Dei gratia nos regenerante non deputandum, Dei gratia iuvante refrenandum, Dei gratia remanente sanandum.

3) De nupt. et conc. I, 19, 21.

4) De civ. D. XIV. 1 sq.

voluntatis, welches als solches gegen die Natur ist, muß vor allem geheilt werden, läßt aber, wie die Erfahrung zeigt, auch im Geheilten, Gerechtfertigten so deutliche Spuren zurück, daß A. keinen Anstand nahm, Röm. 7 vom Zustand des Gerechtfertigten zu erklären. Doch betont er V. 18 stets das perficere.

Diese Heilung hat den doppelten Zweck, die Sünde und ihre Kraft im Menschen zu tilgen und die Kraft, nicht mehr zu sündigen, zu verleihen [1]). A. vergleicht das Gebrechen der Natur infolge der Erbsünde mit dem Hinken (claudicatio) wegen eines gebrechlichen Fußes (pes vitiosus). Dieses Gebrechen des Fußes muß vor allem beseitigt werden, damit der Mensch wieder recht gehen kann [2]). Das wirkliche Gehen muß aber trotzdem noch durch die Gnade unterstützt werden. Indem der Fehler der Natur beseitigt wird, wird das Ebenbild Gottes im Menschen wieder hergestellt, der Mensch erneuert, indem aber gleichzeitig die Gnade demselben zu eigen wird, erhält er ein neues Prinzip, eine neue Form für die Thätigkeit des durch die Medizin der Gnade wieder hergestellten Körpers [3]).

---

1) De perf. 2: Natura vitiata sanatur gratia Dei per J. Chr. In tantum enim sana non est, in quantum id quod faciendum est aut caecitate non videt aut infirmitate non implet (Gal. 5, 17). De civ. D. XII, 1, 3.

2) De civ. D. XIV, 11: Detrahitur malum non aliqua natura, quae acceperat, vel ulla eius parte sublata, sed ea, quae vitiata ac depravata fuerat sanata atque correcta. Enchi. 46: Non est instituta regeneratio, nisi quia vitiosa est generatio.

3) De Spir. et litt. 27, 47: Hoc enim agit Spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret. Vitium quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia (Ps. 40, 5). 9, 15: Ut sanet voluntatem et sanata voluntas impleat legem 10, 16; 27, 47; 30, 52: Per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio . . Gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur.

Mit dem Willen sind wir zu der subjektiven Seite im Rechtfertigungsprozeß gelangt. Ist die Rechtfertigung objektiv betrachtet eine Gerechtmachung des Sünders, die Mitteilung der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit zum eigenen Besitz des Gerechtfertigten, so muß diese Gabe auch subjektiv ergriffen, aufgenommen und verwendet werden. Da aber der Mensch sich durch die Sünde freiwillig von Gott abgewendet hat, so kann er nur durch die Gnade ihm wieder zugewendet werden. Zwar meinte A. anfangs, der Glaube könnte wenigstens Sache des Menschen sein[1]), aber er überzeugte sich bald, daß auch dieser Anfang der Bekehrung einen übernatürlichen Antrieb voraussetze (1 Kor. 4, 7). Der Glaube, welcher vom Vater erbeten wird (Matth. 7, 7. Jak. 1, 5. 6)[2]), ist der Glaube, aus welchem der Gerechte lebt (Röm. 1, 17), durch welchen wir an den glauben, der den Gottlosen rechtfertigt (4, 5), durch welchen das Rühmen ausgeschlossen wird (3, 27), der nur durch die Freigebigkeit des h. Geistes erlangt wird (Gal. 5, 5), durch den diejenigen selig werden, welchen gesagt wird: „durch die Gnade seid ihr gerettet worden mittelst des Glaubens; und das nicht aus euch, sondern es ist Gottes Geschenk; nicht aus Werken, damit sich keiner erhebe, denn wir sind sein Gebilde, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln" (Eph. 2, 8—10). Es ist endlich der Glaube, welcher durch die Liebe thätig ist (Gal. 5, 6), denn diese Liebe hat der Glaube erlangt, da er ohne den h. Geist nicht in uns wäre (Röm. 5, 5). Denn Gott macht uns durch seine Liebe zu seinen Liebhabern, wie durch seine Gerechtigkeit zu Gerechten[3]). Nicht ist der Glaube

1) Cf. De praed. 3, 7.

2) S. 168, 5. De grat. et lib. arb. 14, 28.

3) De Spir. et l. 32, 56: Caritas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit di-

aus den Werken, sondern die Werke aus dem Glauben[1]). Der Glaube ist das erste Werk, durch welches die andern erlangt werden[2]).

Ein Verdienst kann also dem Glauben nicht vorausgehen, weil sonst auch die Rechtfertigung, deren Anfang der Glaube ist, auf Verdiensten beruhen würde, aber doch giebt es ohne Mitwirkung des Willens keinen Glauben. Wir werden nicht gerechtfertigt durch das Gesetz, nicht durch den eigenen Willen, sondern umsonst, nicht als ob es ohne unsern Willen geschähe, sondern unser Wille wird durch das Gesetz als schwach erwiesen, auf daß die Gnade den Willen heile und der geheilte Wille das Gesetz erfülle[3]). Wenn aber auch die bona voluntas praeparatur a Deo und die Gnade dem Glauben vorausgeht, so fängt doch der Mensch mit dem Glauben an. Zum Glauben gehört aber das Glauben (credere), das nicht ein totes (Jak. 2, 19) sein darf, sondern zur Hoffnung und Liebe fortschreiten muß[4]).

---

lectores suos: sicut iustitia Dei, qua iusti eius munere efficimur (Rom. 3, 24), et Domini salus, qua nos salvos facit (Ps. 3, 9); et fides Jesu Christi, qua nos fideles facit (Gal. 2, 16). Haec est iustitia Dei, quam non solum docet per legis praeceptum, verum etiam dat per Spiritus donum.

1) De gestis Pel. 14, 34, Ep. 194, 3, 17. Harnack, ZS. f. Th. u. K. 1891 S. 99 führt Eph. 2, 8 f. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. Apg. 13, 38 f. als paulinische Gedanken über die Rechtfertigung an.

2) De praed. sanct. 7, 12: Ex fide ideo dicit iustificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur cetera.

3) De Spir. et l. 9, 15: Comitante, non ducente, pedissequa non praevia voluntate. Ep. 186, 3, 10. S. 156, 11: Agis et ageris, et tunc bene agis, si a bono ageris. Spiritus enim Dei qui te agit agenti adiutor est tibi. .. Ducimini, sed currite et vos; ducimini, sed sequimini.

4) S. 158, 6. Ep. 194, 3, 11. In Ps. 110, 3. Ep. 194, 3, 9: Opera quippe bona fiunt ab homine; fides autem fit in homine, sine qua illa a nullo fiunt homine (Rom. 14, 23).

Inwiefern dieser Glaube zur Rechtfertigung mitwirkt, ist damit ausgedrückt, daß von ihm gesagt wird, er verdiene, erlange die Rechtfertigung [1]), d. h. auf Grund des Glaubens, daß wir durch die Gnade Gottes gerecht werden, durch die Thätigkeit des Glaubens kommt die Rechtfertigung mittelst der Gnade zustande. Die Gnade geht dem Glauben voraus und der Glaube erlangt die Gnade der Rechtfertigung (Luc. 18, 13. 14). Es ist wohl zuzugeben, daß A. das innere Band zwischen der einen und der anderen Gnade, zwischen Glaube und Rechtfertigung nicht klarstellt, daß er mehr die Aufeinanderfolge als das Kausalverhältnis festhält [2]) und weder beim Glauben als Kraft der Seele noch bei dem thatsächlichen Glauben zeigt, wie die Liebe aus dem Glauben entstehe. Er betont, daß die Rechtfertigung aus und durch den Glauben bewirkt werde, aber er verwirft die sola fides, die fides mortua, weil sie auch der Apostel Paulus verworfen habe (1 Kor. 13, 2. 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5. 3, 8) [3]) und verlangt den durch die

1) Ep. 186, 3, 10: Si quis dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, immo vero gratissime confitemur. Hanc enim fidem volumus habeant, quo impetrent caritatem, quae sola vere bene operatur (1 Joh. 4, 8). Qui ergo habent fidem, qua impetrent iustitiam, per Dei gratiam pervenerunt ad legem iustitiae. Ep. 194, 3, 8: Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. De Spir. et l. 29, 51: Per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det quod iubet atque inspirata gratiae suavitate per Spiritum s. faciat plus delectare quod praecipit quam delectat quod impedit.

2) Bestmann a. a. O. S. 63. Weber a. a. O. S. 48. Zum Glauben = Fürwahrhalten s. De Spir. et l. 31, 54. De praed. 2, 5. Zu den »beneficia gratiae«: Glauben, Sündenvergebung, Heilung, Erleuchtung, Stärkung s. De Sp. et l. 33 (Ps. 102, 2—4).

3) Harnack ZS. f. Th. u. K. 1891 S. 90 Anm. 2 sagt, auf 1 Kor. 13, 2 dürfe man sich nicht berufen, denn jene Worte seien ungeeignet, um als Unterlage einer Theorie zu dienen. 1 Kor. 13, 13 sei hypothetisch zu verstehen. Warum? Die apostolischen und nachapostolischen Väter haben den Apostel mißverstehend oder bekämpfend — schon 1 Petr.,

Liebe thätigen Glauben (Gal. 5, 6), aber diese Liebe wächst nicht unmittelbar aus dem Glauben hervor, sondern wird infolge des betenden Glaubens durch den h. Geist eingegossen (Röm. 5, 5. Eph. 6, 23).

Diese Zitate beweisen aber, daß sich A. vom Apostel Paulus leiten ließ. Auch bei diesem ist es schwer zu entscheiden, ob im Wortsinn vom Glauben die Liebe schon eingeschlossen ist oder ob sie sich nur mit dem Glauben verbindet. Wenn er Röm. 5, 1 sagt: „Gerechtfertigt also aus dem Glauben haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn J. Chr.", so dachte er beim Glauben die Liebe mit, wenn er aber Gal. 5, 6 sagt: „In Christus gilt weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern der Glaube, der in Liebe thätig ist", so scheint doch die Liebe vom Glauben unterschieden zu sein. Noch mehr ist dies 1 Kor. 13, 2 der Fall[1]). Es ist eben die alte Unter-

---

1 Joh. und Jak. — Glaube und Werke für die Gerechtigkeit und das Heil als notwendig bezeichnet. Sie können aber Glaube und Liebe nicht, wie Paulus (Gal. 5, 6), zu einem Begriff verbinden. Es ist interessant, damit die Abhandlung von Osiander, die evangelische Rechtfertigungslehre und ihre Geschichte (Jahrb. f. deutsche Theol. 1863 S. 691 ff.) zu vergleichen, um den Fortschritt in der Beurteilung und Methode kennen zu lernen. Osiander sucht gegen Döllinger, Kirche und Kirchen nachzuweisen, daß der protestantische Rechtfertigungsbegriff sich stets, seit Clemens von Rom in der Kirche finde. Doch muß er zugeben, daß dieselben Väter auch anderslautende Stellen haben. Thatsächlich ist das Verhältnis gerade umgekehrt! Dies hatte übrigens schon Dieckhoff, Theol. Zeitschrift 1860 S. 11 ff. gezeigt! Er findet in der scharfen Trennung zwischen fides et caritas jene antievangelische Herabdrückung der fides im Unterschiede von der caritas, die sobald in der Kirche auf die unsichere blose Koordination von beiden in den Schriften der apostolischen Väter gefolgt war und welche die römische Lehre fortdauernd beherrscht. Dem Augustinismus fehle der wahre Begriff des Glaubens, der evangelische Begriff vom aneignenden Glauben gänzlich.

1) Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Her. v. Schanz. Regensburg 1900. 5. A. S. 282 ff.

scheidung der katholischen Theologie zwischen fides informis und caritate formata, die ohnehin durch Jakobus ausgesprochen und von Augustinus anerkannt ist. Wenn A. den Glauben selbst als Werk des Willens und als die Wurzel und das Fundament der Werke bezeichnet und nicht selten bemerkt, daß wir durch den Glauben Söhne Gottes werden, mit dem Leibe Christi verbunden [1]), so widerspricht dies dem Gesagten nicht. Denn er stellt den inneren Gang der Rechtfertigung so dar, daß durch fortlaufende Einwirkung Gottes der Prozeß so weit geführt werde, bis er durch Eingießung der Liebe wenigstens zu einem vorläufigen Abschluß gelangt.

Daraus folgt freilich, daß das Wort als die historische Kunde von dem historisch zustande gekommenen Heil als Vehikel, durch welches dasselbe dargeboten wird, nicht gehörig gewürdigt wird, die Gnade nicht im Wort wirksam ist, sondern von Gott im Himmel inspiriert wird [2]). Die wenigen Stellen, in welchen das Wort Gottes als der Samen der Wiedergeburt bezeichnet wird, der wirkt, wenn auch der, welcher es verkündigt, nicht thut was er sagt, weil man nicht an den Spender der Taufe, sondern an denjenigen glaubt, welcher den Gottlosen rechtfertigt, auf daß ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde [3]), oder in denen nicht jedem be-

1) S. 143, 1: Medicina omnium animae vulnerum et una propitiatio pro delictis hominum est credere in Christum . . In eum credentes filii Dei fiunt; quia ex Deo nascuntur per adoptionis gratiam, quae est in fide Jesu Christi. In Joann. tr. 25, 1. De praed. 3, 6; 7, 12. (Joh. 6, 28. 29). En. in Ps. 31, 2. 3: Fides sine operibus mortua esset et tanquam radix sine fructu sterilis atque arida remaneret. 6: Opus fidei dilectio est.

2) Reuter, Augustinische Studien. 1887 S. 53 f. Bestmann a. a. O. S. 56.

3) C. litt. Petil. I, 7, 8. A. sagt von den Verteidigern der sola fides: Scriptura Dei verusque intellectus non solum periclitantem a periculo liberat, sed et demersum a profundo elevat.

liebigen Spender, sondern dem Evangelium, bei dessen Verkündigung der h. Geist zur Erzeugung geistiger Söhne in der Taufe wirkt, die Fähigkeit beigelegt wird, geistige Söhne zu erzeugen[1]), sowie die „denkwürdigen Erklärungen über Christum als den einzigen alle andern Mediatoren ausschließenden Mediator" mögen nicht blos evangelisch klingen, sondern auch evangelisch sein, aber sie sind, wie allgemein anerkannt wird, aus dem Gegensatz zum Donatismus zu verstehen, widersprechen aber auch an sich der Lehre von einer wirklichen, durch den Glauben und die Gnade Gottes bewirkten Rechtfertigung nicht. Denn es wird ja nur die Unabhängigkeit der Wirkung des göttlichen Wortes bei der Spendung der Taufe von der Würdigkeit des Spenders behauptet, aber die objektive Wirksamkeit des Sakraments nicht angezweifelt. Ebenso wenig steht dieser die Thätigkeit des Empfängers im Glauben entgegen, weil dieser gleichfalls von der Gnade gewirkt wird, aber freilich nicht ohne Bethätigung des freien Willens, denn ohne diesen giebt es für den Menschen nach A. weder eine Rechtfertigung noch eine Beseligung. Der stehende Ausdruck adiutorium, gratia adiuvans könnte sogar die Meinung hervorrufen, daß die Gnade lediglich eine Unterstützung des schwachen Willens sei, wenn man nicht wüßte, daß A. so häufig von einer Verwandlung des bösen in einen guten Willen redet und ohne die Gnade das Wollen und Vollbringen des Guten für unmöglich hält[2]).

Andererseits könnte es scheinen, daß bei A. zwei Prozesse im Werk der Rechtfertigung vollständig getrennt nebeneinander

1) C. ep. Parm. II, 11, 23.

2) De Spir. et l. 25, 42: Non ideo dicendum est, quod adiuvet Deus nos ad operandam iustitiam atque operetur in nobis et velle et operari pro bona voluntate (Phil. 2, 13), quia praeceptis iustitiae forinsecus insonat sensibus nostris, sed quia intrinsecus incrementum dat (1 Cor. 3, 7. Rom. 5, 5).

hergehen, ein völlig subjektiver Gnadenprozeß[1]) und das effektive (sichtbare) Handeln der Gnade in der Kirche, welches mit der Nachlassung der Sünden beginnt und sich bis zur Vollendung fortsetzt. Allein auch hiebei ist zu berücksichtigen, daß A. den subjektiven Gnadenprozeß an die Zugehörigkeit zu der Kirche, an den in ihr wirksamen Liebesgeist bindet, so daß eine gegenseitige Beziehung zwischen der subjektiven Thätigkeit und der objektiven Wirksamkeit der Gnadenmittel der Kirche hergestellt ist, ohne daß sie in jedem einzelnen Fall besonders hervorgehoben zu werden brauchte. Beide führen miteinander zu demselben Ziel, zur Rechtfertigung und Heiligung.

Ist aber die Rechtfertigung auch mit dem auf Grund des in Liebe thätigen Glaubens empfangenen Sakraments der Taufe ein für allemal vollendet[2]), insofern die innere Wiedergeburt vollzogen ist, so muß doch der Gerechte aus dem Glauben leben und in der Gerechtigkeit und Heiligkeit mit der Gnade von Tag zu Tag zunehmen. Die guten Werke gehen der Rechtfertigung nicht voraus, sondern folgen ihr nach. Die Taufe ist zwar nicht ein bloser Initiationsakt, aber doch erst der Anfang, die Grundlage für eine fortschreitende Entwicklung. Hier und deswegen auch im Glaubensbegriff finden protestantische Theologen Luthers Abweichung von A.[3]),

1) Harnack, Dogmengeschichte III, 187 Anm. 2. Förster, Ein Beitrag zur Wertung der Predigten Augustins für die Dogmengesch., Stud. u. Krit. 1898 S. 311 ff.

2) Cf. Victorinus: Ipsa enim fides sola iustificationem dat et sanctificationem (ad Gal. 2, 15. Migne VIII, 1164). Cf. Aug., De fid. et op. 7, 11. Sola fides = fides historica omnium articulorum. Besonders betont der Ambrosiaster die sola fides.

3) Harnack a. a. O. Anm. 3. Wesen des Christentums. 1900 S. 160. ZS. f. Th. u. K. 1891 S. 138 ff. verherrlicht Harnack Jovinian als einen „Wahrheitszeugen des Altertums“ und einen „Protestanten seiner Zeit“, wenn er auch das Einwohnen Gottes und Christi im Getauften stärker betont habe als die Kraft des Glaubens. Dennoch

hier auch einen bedeutenden Unterschied zwischen Paulus u. A., bei dem sich die Rechtfertigung als ein stetiger Prozeß darstelle, bis die Liebe und alle Tugenden das Herz ganz erfüllen. Die luthersche Lehre hat hiefür allerdings keinen Sinn. Wenn die Rechtfertigung nur in der Sündennachlassung besteht, wenn diese nur durch das deklaratorische Wort, durch das Urteil Gottes ausgesprochen wird und beim Menschen nichts als die passive Fiducia voraussetzt, so ist die Rechtfertigung alsbald perfekt und bleibt es auch, so lang der Glaube vorhanden ist, denn Gottes Wort währet in Ewigkeit. Daß aber dies nicht die Gedanken des Apostels erschöpft, haben die Reformatoren mit ihrer Lehre von der Heiligung anerkannt, so sehr sie dieselbe auch von der Rechtfertigung trennen. A. kannte diese Trennung nicht, weil die Gerechtigkeit eine aktuelle ist, und er beweist die Notwendigkeit des Wachstums aus den Briefen des Apostels selbst. Namentlich bildet 2 Kor. 4, 16 einen stehenden Refrain.

Mit dem Glauben und der Sündenvergebung in der Taufe beginnt die Erneuerung des Menschen [1]), aber weder kann das folgende Leben ohne Sündenvergebung zugebracht noch kann dieser Anfang ohne Fortsetzung und Vollendung zum Heile dienen. Letztere tritt deshalb oft so in den Vordergrund, daß die Sündenvergebung kaum erwähnt, nur als Ergänzung der Wiedergeburt dargestellt wird. Wie dieselbe zu verstehen sei, wurde bereits gezeigt. Hier ist nur auf den

---

muß er zugeben, daß mit solchen Lehren die katholische Kirche nicht hätte aufrecht erhalten werden können. Die Kirche habe ihn daher mit Recht abgeschüttelt. Für solche, die wie Ambrosius und Augustinus wohl ein Verständnis für die entscheidende Bedeutung des Glaubens hatten, sei die Aufgabe erwachsen, daneben die Verdienstlichkeit guter Werke nachzuweisen. Daraus sei die katholische Rechtfertigungslehre hervorgegangen (S. 153), diese ist aber die altkirchliche.

1) Ench. 64.

Zusammenhang mit der Heiligung hinzuweisen. Dieser besteht aber darin, daß in der Taufe die Sündennachlassung und die anfangende Gerechtigkeit zugleich empfangen werden. Denn die Sündennachlassung bedeutet die Abkehr von der Kreatur und die Zukehr zu Gott, also den Anfang einer wesentlichen Veränderung des inneren Menschens und Lebens[1]). Zwar wird nicht sogleich die ganze Beschaffenheit des Menschen umgewandelt, sondern es bleibt noch ein anderes Gesetz in den Gliedern, bis der ganze alte Zustand umgeändert zu der Neuheit gelangt, welche von Tag zu Tag im inneren Menschen vermehrt wird, aber das grundlegende Prinzip zu der Erneuerung ist in der Gnade der Sündennachlassung in der Taufe gegeben.

Wollte man behaupten, daß in der Taufe nur die negative Sündennachlassung, keine Gerechtigkeit erteilt werde, so würde man gegen die Gaben Gottes lügen, denn wenn wir nichts von Gerechtigkeit hätten, so hätten wir auch keinen Glauben, ohne Glauben wären wir keine Christen. Wenn wir aber Glauben haben, so haben wir schon etwas von Gerechtigkeit (Hab. 2, 4. Röm. 1, 17). Der Glaube selbst ist eine Gnade, die eingegossen wird; der gute Wille, das Vertrauen, die Zustimmung zum Wort der Verheißung, zur Offenbarung in Christus sind ein Werk der Gnade, durch welche der Mensch zur Rechtfertigung vorbereitet wird. Dann erst wird die Gnade

---

1) S. 158, 5, 5: Justificati sumus: sed ipsa iustificatio, cum proficimus, crescit. Et quomodo crescit, dicam . . accepta sc. remissione peccatorum per lavacrum regenerationis, accepto Spiritu sancto, proficiens de die in diem, videat (unusquisque) ubi sit, accedat, proficiat et crescat, donec consummetur, non ut finiatur, sed ut perficiatur. De mor. eccl. cath. 35, 80: Illo sacrosancto lavacro inchoatur innovatio novi hominis. De Spir. et l. 14, 26. S. 158, 5, 5. De trin. 4, 3: Renovatio vitae inchoatur a fide (Rom. 4, 5), bonisque moribus augetur et roboratur (2 Cor. 4, 16).

eingegossen, welche den Sünder gerecht macht, aus einem Gottlosen einen Gerechten macht. Diese wird gewöhnlich gratia Spiritus sancti i. e. adiutorium divinum genannt. Dadurch werden wir Söhne Gottes und Erben des ewigen Lebens[1]). Im Sakrament der Taufe ist Gott gnädig gegen alle unsere Sünden, durch das Leben des Gläubigen heilt er alle Schwächen (Ps. 102, 3), indem von Tag zu Tag die Neuheit wächst, wenn wir in fester Gesinnung fortschreiten[2]). Bei der Auferstehung erfolgt die Krönung. Ein kausales Verhältnis zwischen Sündennachlassung und Heiligung braucht gar nicht nachgewiesen zu werden, weil es dieselbe Gnade ist, welche den Pfeil aus der Wunde zieht und die Wunde heilt, aber heilt mit Inanspruchnahme des durch die Gnade freigemachten Willens, der gute Werke vollbringt.

Es ist also nicht richtig, daß bei A. Rechtfertigung und Heiligung streng auseinander gehalten seien, weil die Rechtfertigung allen guten Werken vorangehe, erst die facultas bene operandi verleihe, während die erhaltene Gerechtigkeit durch die Werke wachse oder abnehme[3]), denn A. sagt das Wachsen auch von der iustificatio aus und beginnt die Entwicklung mit dem Glauben[4]). Richtig ist, daß mit der Ein-

1) De Spir. et l. 33, 57: Gratiae (Phil. 2, 13), quam fides impetrat, ut possint esse hominis opera bona, quae operetur fides per dilectionem (Rom. 5, 5).

2) L. c. 59: Qui languores vetustatis (concupiscentiae), si perseverante intentione proficimus, de die in diem crescente novitate sanantur, ex fide quae per dilectionem operatur. Ep. 186, 1, 3. De trin. 14, 17, 23: Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in baptismo renovatio remissione omnium peccatorum. . . Ista prima curatio est causam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum, secunda ipsum sanare languores, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis.

3) Weber a. a. O. S. 53.

4) Ep. 194, 6, 30: Non solum remissione peccatorum, sed prius

gießung der Gnade eine ethische Umwandlung bewirkt wird, aber auf diesem Grund schreitet die Entwicklung in der Heiligung fort, indem einerseits die zurückbleibende Schwäche mehr und mehr vermindert, andererseits die Gerechtigkeit fort und fort gesteigert wird, bis jene ganz verschwindet, diese vollendet wird [1]). Wenn von der Gerechtigkeit und Liebe dasselbe gilt [2]), so erklärt sich dies daraus, daß bei Erwachsenen die Rechtfertigung ohne diese nicht gedacht werden kann. Nur bei Kindern ersetzt die physische Unmöglichkeit die Werke. Dadurch allein läßt es sich vereinigen, daß nach A. der Glaube der Rechtfertigung, diese den Werken vorangeht, und doch nur der Glaube rechtfertigt, welcher durch die Liebe thätig ist. Gal. 5, 6 ist allein der wahre Glaube. Auch wenn derselbe die Gnade „empfängt“ (accipit), ist er mitthätig, nicht ein passives Werkzeug. Der Gegensatz zu den Pelagianern hatte erst A. so vorsichtig gemacht, um nicht den natürlichen Kräften

ipsias inspiratione fidei et timoris Dei, impartito salubriter orationis affectu et effectu, donec sanet omnes languores nostros, et redimet de corruptione vitam nostram et coronet nos in miseratione et misericordia (Ps. 102, 3. 4). Ep. 186, 3, 10: tum fides impetrat iustificationem, sicut unicuique Deus partitus est etiam ipsius mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti praecedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. De perf. 24. De civ. De XII, 8. S. 32, 9. 248, 5. 249, 3.

1) C. Jul. V, 7, 28: Ista vitia .. gratia Christi medicante curantur: prius ut reatu non teneant, deinde ut conflictu non vincant; postremo, ut omni ex parte sanata nulla omnino remaneant. II, 8, 23: Justificatio porro in hac vita nobis secundum tria ista confertur: prius lavacro regenerationis, quo remittuntur cuncta peccata; deinde congressione cum vitiis, a quorum reatu absoluti sumus; tertio dum nostra exauditur oratio (Matth. 6, 12). S. 46, 9: Non perficit homo sanctificationem nisi in timore Dei. .. Sanctificatio et corporis et spiritus perfecta est.

2) De nat. et gr. 70, 84: Caritas inchoata, inchoata iustitia; car. provecta, provecta iust., car. magna, magna iust.; car. perfecta, perfecta iust. est.

zu viel zugestehen zu müssen[1]).

Gegen diese Lehre A.s werden schwere prinzipielle Einwendungen erhoben, welche darin gipfeln, daß A. den Begriff der sittlichen Persönlichkeit nicht gekannt habe[2]). Erst Luther habe die Larve des Aristoteles, durch welche die Kirche so lange geäfft worden sei, weggerissen, indem er hauptsächlich die Ethik berücksichtigt habe. Da aber Logik und Ethik zusammenhängen, so habe Kant Luther ergänzt, indem er, wie dieser die das Heilige vollbringende, so die das Wahre denkende Person vollständig wiederherstellte. A. beziehe zwar alles auf Gott, den er auch zweifellos persönlich darstelle, aber die menschliche Natur beschreibe er nach Art der Alten. Deshalb habe er weder die neue Person des Menschen noch die Person Christi richtig dargestellt. Er habe die Formen der griechischen Philosophie auf die Theologie angewandt. Was nicht Sache sei, sei nichts. Auch Gott sei Sache, weshalb A. von einem Genuß Gottes rede. Die menschliche Natur sei gleichfalls eine Sache, aus Materie und Form zusammengesetzt; das Thun folge dem Sein. Wenn nur der Begriff Substanz für das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen angewandt werde, so subsistieren die Menschen nur durch die Teilnahme am göttlichen Wesen oder an den allgemeinen Formen, wie bei Plotin, rein passiv. Andererseits werde der Mensch als animal mortale rationale definiert, so daß das Sein dem Thun folge und man von der Scylla des Determinismus in die Charybdis des Libertinismus gerate. Der Wille als Substanz könne eigentlich nicht umgeändert werden, er handle gut oder bös je nachdem er gut oder bös sei. A. habe die physische Natur nicht von der ethischen unterschieden und nicht eingesehen, daß durch das Böse, das er gegenüber den Pelagianern gleich vitium

1) Ep. 140, 30, 71.

2) Bestmann a. a. O. S. 49. 51. 61. Weber a. a. O. S. 41 ff.

naturae fasse, eine Veränderung und Verschlechterung der Person bewirkt werde. Aus demselben Grund unterscheide A. die Sünde, welche der Mensch vollbringt, nicht von dem Übel, das er erleidet, und wisse nicht, daß das Übel der Sünde entgegengesetzt sei wie das Leiden der Handlung. Obwohl er Gott die Macht beilege, den Menschen gut zu machen, gebe er doch dem Menschen nicht die Macht, Gott zornig zu machen. Er wolle Natur und Gnade trennen, bringe es aber nicht fertig. Es soll die gute Form, welche der Natur durch die Sünde genommen wurde, derselben durch die Gnade wieder zurückgegeben werden. Dies falle aber in das Gebiet des Seins, welches nicht nachgelassen werden könne, außer wenn man es mit dem Thun identifiziere [1]), was A. nicht wolle. Den Begriff Natur habe A. wie die Pelagianer auf den Willen übertragen, dieser aber sei die Materie, durch dessen Form die einzelnen Wollungen bestimmt werden. Er hat nicht die Fähigkeit, sondern nur die Möglichkeit, das Gute zu vollbringen, und wird von der Gnade nicht berührt, weil nicht seine Substanz, sondern seine Richtung verändert wird. Wie er vorher vom Begriff des Willens den Begriff der Sündennachlassung entlehnt habe, weil er das Verhältnis der Gnade nicht recht mit dem Begriff Natur darstellen konnte, so habe er gegen Pelagius beim Begriff Natur Hilfe gesucht und neben dem Begriff der nachlassenden Gnade den der heiligmachenden beigezogen. Indem er zuletzt beide verbunden habe, sei es ihm unmöglich gewesen, zu zeigen, wie der eine aus dem andern hervorgehe.

---

1) Nicht operari sequitur esse noch esse sequitur operari, sondern operari = esse. Vgl. auch Herrmann, Zeitschr. f. Th. u. K. 1891 S. 42. 63: Nicht geheimnisvolle Qualitäten des Glaubens und der Liebe jenseits des Bewußtseins, sondern als Vorgänge in dem eigenen Bewußtsein.

Da trotz aller dieser Einwände von demselben Schriftsteller zugestanden wird, daß man bei A. vergebens den Begriff Luthers von der Rechtfertigung suche, so ist damit nur der Gegensatz zwischen der katholischen und lutherischen Rechtfertigungslehre konstatiert. Wir sind aber, wie die obige Ausführung gezeigt haben dürfte, keineswegs gewillt, diese Beurteilung für richtig zu halten. Auffallen muß schon, daß die Reformatoren, Bajus und Jansenius sich für ihre Lehre von der Erbsünde auf die Lehre A.s über die Konkupiszenz berufen haben. Nach lutherischer Lehre ist im Sünder das Ebenbild Gottes zerstört, die sündhafte Konkupiszenz als etwas Wesenhaftes herrschend und der freie Wille verloren gegangen. Daher kann auch die Rechtfertigung nur in einer äußerlichen Sündennachlassung ohne innere Umwandlung bestehen [1]). Nicht übernatürliche Kräfte werden mitgeteilt, sondern Gott selbst wirkt in der Kreatur. Bei A. ist dies durchaus anders. Wohl spricht er von einem Verderbnis der Natur, des Willens, des ganzen Menschen, aber die wesentlichen Bestandteile der vernünftigen Natur bleiben unversehrt. Die Umrisse und Reste des göttlichen Ebenbildes sind gewahrt und das Ebenbild wird durch die Gnade wieder hergestellt, erneuert. Der freie Wille ist nicht abhanden gekommen, selbst wenn die Freiheit, das liberum arbitrium verloren gegangen ist, denn derselbe ist nicht absolut indifferent, sondern ist mit einer sittlichen Neigung ausgestattet. Die wahre Freiheit besteht in der Liebe für das Gute, für Gott. Dadurch ist aber eine innere Erneuerung ermöglicht, und die Mitwirkung des Menschen beim Prozeß der Rechtfertigung gesichert. Die sittliche Persönlichkeit beruht

1) In Folge der sächsischen Visitation vom J. 1527, welche die schrecklichen Folgen dieser Lehre bei dem Volke offenbarte, wurde allerdings die contritio der fides vorangestellt, aber der rechtfertigende Glaube blieb derselbe. Vgl. Herrmann a. a. O. S. 53 ff.

aber gerade auf der Selbstbestimmung des Willens und dem Selbstbewußtsein der Vernunft. A. ist eben der Vater, welcher der Idee der christlichen Persönlichkeit Bahn gebrochen hat [1].

Es ist allerdings wohl zu beachten, daß A. je nach dem Gegensatz die einzelnen Momente mehr hervortreten läßt. Gegen die Manichäer mußte er die Kraft des Willens betonen. Niemand ist von Natur aus schlecht, sondern jeder wird durch seine Schuld schlecht. Es giebt keine Sünde ohne Bethätigung des Willens. Der rechte Wille ist die gute Liebe, der verkehrte Wille die schlechte Liebe [2]. Den Willen definiert er: voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum [3] und die Sünde: peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere [4]. Auch dem Pelagianismus gegenüber hielt A. an der Freiheit und an der Mitwirkung des Menschen mit der Gnade fest [5], aber er drängt auf die Notwendigkeit der Heilung des Willens und der Befreiung durch die Gnade. Daher korrigiert er die genannten Definitionen [6] und verteidigt sich gegen Julian, welcher sich die früheren Äußerungen A.s nicht hatte entgehen lassen. Gerade die Definition: voluntas nihil est aliud quam motus animi, cogente nullo verwendet Julian wiederholt gegen die Erb- oder Natursünde [7]. A. weicht diesem Einwand damit aus,

1) Vgl. Theol. Quartschr. 1873 S. 563 ff. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. 1882 S. 168.

2) De civ. D. XIV, 6. 7.

3) De duab. an. 10, 14.

4) L. c. 11, 15.

5) De Spir. et l. 34, 60.

6) Retract. I, 15, 3. 4.

7) Op. imp. c. Jul. V, 40—43. Hamma zitiert diese Stellen für A. Vgl. dagegen Klasen a. a. O. S. 230. Auch Bestmann a. a. O. S. 20 f. 41 ist sich nicht ganz klar darüber. Cf. l. c. V, 46: Jul.: Cum ergo bene definita sit voluntas, Motus animi, cogente nullo; quid

daß er die Bewegung der Seele als eine Bewegung der Natur bezeichnet, weil die Seele zur Natur gehöre. Dadurch wird es ihm erst möglich, von einer Natursünde zu sprechen, welche der böse Wille (voluntas mala = vitium) vollbringt. Es ist also pelagianisch, nicht augustinisch, den Willen in die einzelnen Willensakte aufzulösen. A. weiß ganz gut einen Zusammenhang derselben in dem Willen nachzuweisen und die Person als Träger derselben aufzustellen. Sonst würde es, wenn der Akt vorbei ist, keinen Willen mehr geben. Es könnte weder von einem Reatus noch von einem bösen Willen gesprochen werden und die Heilung der Natur des Willens durch die Gnade würde wegfallen [1]). Die beiden Willen [2]), der Wille im Willen erhalten ihre Erklärung durch die leitende Person des Menschen. Der Mensch ist von Gott recht geschaffen worden (Pred. 7, 30), d. h. bonae voluntatis. Der gute Wille ist das Werk Gottes, der böse Wille, der allen bösen Werken des Menschen vorangeht, war zuerst ein Abfall vom Werke Gottes zu seinen Werken, nicht irgend ein Werk. Deshalb sind die Werke schlecht, quia secundum se, non secundum Deum, so daß der böse Wille gleichsam der schlechte Baum für die schlechten Früchte war. Dies war nur möglich, weil der Mensch aus nichts geschaffen, also nicht göttlich, nicht unveränderlich war. Es wäre zur Sünde gar nicht gekommen, wenn die ersten Menschen sich nicht, statt in Demut zu Gott aufzublicken, im Stolz gegen Gott erhoben hätten. Hätten sie nicht zuvor an sich Gefallen gefunden, so hätte sie der Teufel

---

quaeris superius causas, quas definitio voluntatis exclusit? Aug.: Quid vanius definitionibus tuis, qui propterea putas non esse quaerendum unde sit voluntas, quia motus est animi, cogente nullo?

1) De Spir. et l. 32, 54. De civ. D. XIV, 8, 2; 11, 1; 13, 1.

2) Nach Wolfsgruber, Augustinus 1898 S. 797 Knotenpunkt der manichäischen sowohl als augustinischen Anthropologie.

mit Gen. 3, 5 nicht gefangen[1]). Dadurch wurde der Wille schlecht.

In allen Zweifeln und Kämpfen des inneren Lebens tritt stets wieder das denkende und streitende Subjekt als Sieger oder Besiegter hervor. Niemals können blinde Kräfte walten, ob der Mensch unter der Knechtschaft der Sünde der Notwendigkeit zu sündigen anheimfällt oder unter der Herrschaft der Gnade zu Gott hingezogen wird. Ego cum deliberabam ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram qui volebam, ego qui nolebam, ego, ego eram. Nec plene volebam, nec plene nolebam[2]). Den Mathematikern und Sterndeutern, welche die Sünden mit der fatalistischen Notwendigkeit verteidigen wollten, ruft A. zu: Cum libero arbitrio me creavit Deus: si peccavi, ego peccavi, ut non solum pronuntiem iniquitatem meam Domino, sed adversum me, non adversum eum. Ego dixi, Domine, miserere mei, clamat aeger ad medicum, Ego dixi. Quare, Ego dixi? Sufficeret dixi: Ego cum emphasi dictum est. Ego, ego, non fatum, non fortuna, non diabolus; quia nec ipse coegit, sed ego persuadenti consensi[3]). Ein und derselbe Mensch ist geistlich oder fleischlich (Gal. 6, 1), je nachdem er nach dem Geiste oder nach dem Fleische lebt, mit dem Geiste Gott oder mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde dient[4]). Der Mensch als ganzer, nicht die Konkupiszenz des Fleisches oder der

---

1) De civ. D. XIV, 11, 1; 13, 1. 2, C. Secund. Man. 11: Cum isti defectus voluntarie fiunt, recte reprehenduntur et peccata nominantur. 12 Die Manichäer nennen das Böse Substanz, die Katholiken inclinationem ab eo quod magis est ad id quod minus est. 15: defectus substantiae, sed voluntarius, quo anima ratione .. declinat affectum. 19: malum a propria voluntate.

2) Conf. VIII, 10, 22. Theol. Quartschr. S. 566 ff. 590 ff.

3) In Ps. 31, 16.

4) S. 158, 5, 7. In Joann. tr. 41, 9 (Rom. 7, 19—25).

Wille als Naturkraft, vollbringt die Werke, indem er zustimmt oder die Zustimmung verweigert. Der Gerechte lebt aus dem Glauben, aber er ist es der lebt.

Die Gnade als die alleinige Ursache des Guten und des Heils ist freilich der Anfang und das Ende der augustinischen Lehre und zwar die Gnade als „Ding". Aber dieses „Ding" fristet nicht in einem verborgenen Winkel hinter dem Bewußtsein ein gesondertes Dasein, sondern ist eine lebendige göttliche Kraft, welche den Willen ergreift, bewegt, stärkt und zu guten Werken befähigt. Die Kraft geht mit der Einzelhandlung nicht vorüber, so wenig als der gute Wille damit zu sein aufhört, aber warum sollte eine solche Eigenschaft des Willens nicht möglich sein? Wird ja auch Tugend oder Sünde dem Menschen, wie A. selbst bemerkt, zur anderen Natur; wird der Wille um so fester, je öfter er sich im Kampfe bewährt hat, so kann auch die göttliche Gnade ihm eine Tüchtigkeit zum Guten verleihen, ohne ihm die Freiheit zu nehmen. Die wahre Freiheit besteht ja in der Freiheit von der Sünde und im Besitz der Tugend und Wahrheit. Wohl werden dadurch die guten Werke Werke der göttlichen Gnade und krönt Gott seine Gaben, wenn er die Werke der Menschen mit dem ewigen Leben belohnt, aber die Gnade hat doch mit dem freien Willen gewirkt[1]). A. hat hierin Ambrosius zum Vorgänger, der Röm. 8, 29 von dem Lohn für die vorausgesehenen Verdienste erklärt, aber doch die Kraft der Gnade so betont, daß Gott nur seine Gaben belohne[2]). Es giebt Verdienste der Gerechten, aber weil sie gerecht sind.

1) De gest. Pel. 14, 35. De gr. et lib. arb. 7, 17. Ep. 194, 5, 19. 21. S. 170, 10. De corr. et gr. 13, 41. In Joann. tr. 44, 6. In den Predigten erfahren die guten Werke bei A. eine „glänzende Befürwortung".

2) De fide V, 6, 83. De Cain et Abel I, 7, 27. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. II. 2. A. 1895 S. 495.

Damit ist bereits die Lehre von der Prädestination berührt. A. lehrt in seinen antisemipelagianischen Schriften die absolute Prädestination, wonach eine bestimmte Zahl ohne Voraussicht der Verdienste zum ewigen Leben vorausbestimmt ist und es unfehlbar erreicht. Wird nicht dadurch die Rechtfertigung gleichgiltig? Hat nicht Gott die Auserwählten von Ewigkeit her als Gerechte vor Augen gehabt? Sind nicht alle Gnaden, welche während des Lebens uns mitgeteilt werden, in der einen Gnade der Prädestination und der Beharrlichkeit enthalten? Und ist diese Gnade nicht im Sinne der Rechtfertigungsgnade des „Apostels Paulus und Luthers" als reine Zurechnung zu verstehen[1])?

Doch würde dies zu weiteren bedenklichen Konsequenzen führen. Glaube und Rechtfertigung würden überhaupt wegfallen, der Wille Gottes wäre allein entscheidend. Dies widerspricht aber der augustinischen Lehre, denn er macht die Rechtfertigung und die guten Werke zur Bedingung der Seligkeit, also auch für die Prädestinierten, denn nur diese werden selig[2]). Wie man also auch das Geheimnis der Prädestination erklären will, auf die Art und Weise der Rechtfertigung hat es keinen Einfluß. Von einem juridischen Element in derselben kann auch keine Rede sein, wenn die Beziehung auf das jüngste Gericht berücksichtigt wird[3]), denn auch hier kommen Gnade und Werke in Betracht. Muß aber vollends zugegeben werden, daß „dieses alles aus A.s Gedanken gemacht und ihnen unterschoben wird, ja mit der Lehre A.s in vollem Widerspruch steht"[4]), so haben wir uns um so weniger damit zu befassen,

1) Weber a. a. O. S. 56 ff. Dieckhoff a. a. O. S. 100 ff. 112 ff.

2) De Spir. et l. 24, 40 (Rom. 8, 28—30). In Joann. tr. 45, 12 (Matth. 10, 22).

3) O. Holtzmann, ZS. f. Th. u. K. 1891 S. 392 ff. sucht die paulinische Gerechtigkeit überhaupt endgeschichtlich zu erklären.

4) Weber a. a. O. S. 58.

obwohl wir den Grund, daß zwischen Gott und dem Menschen kein juridisches, sondern ein physisches Verhältnis stattfinde, nur insoweit zugeben, als die Teilnahme an der göttlichen Natur darin zum Ausdruck kommt. Wir dürfen daraus um so mehr den Schluß ziehen, daß A. wie in andere Beziehungen, so auch in der Lehre von der Rechtfertigung nicht der „Begründer"[1]), aber der Hauptlehrer des römischen Katholizismus ist. Es ist schon oft bemerkt worden, daß in den Dekreten des Tridentinums die Ausdrücke des h. A.s wiederkehren. Aber noch bedeutungsvoller ist, daß dieselben Grundgedanken von der inneren Gerechtigkeit und Heiligkeit, von der Mitwirkung des freien Willens bei der Rechtfertigung und vom Glauben, der in der Liebe thätig ist, die Dekrete beherrschen. Daß die augustinische Rechtfertigungslehre den Vorzug vor den alten, dem Laxismus verfallenden Vertheidigern der Solafideslehre verdiente, ist kaum bestritten. Daß sich ähnliche Mißstände auch „in der Geschichte des Protestantismus — und zwar sehr frühe — eingestellt haben"[2]), wird heute auch weniger heftig bestritten als noch vor einigen Dezennien. Die Schwierigkeiten, welche die Gnadenlehre A.s enthalten, sind keine anderen als diejenigen, welche auch die hl. Schrift einschließt, wenn auch A. dieselben in besonders scharfer Formulierung und strenger Konsequenz dargestellt hat, um alles Rühmen des Menschen auszuschließen und die göttliche Ursächlichkeit zu verherrlichen.

---

1) Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade, Theol. Zeitschr. 1860 S. 15. 69 ff. giebt zu, daß A.s System von dem römischen Begriffe von der iustificatio beherrscht wird und ganz und gar in der altkirchlichen Lehrentwicklung wurzelt. 640: Luthers Lehre steht im geradesten Gegensatz gegen A.s Lehre von der Gnade und von der Ordnung des Heils.

2) Harnack, ZS. f. Th. u. K. 1891 S. 178.

2.

Die Vorrede Saadja Gaons zu seiner arabischen Übersetzung des Pentateuch.

Von Privatdocent Dr. Wilhelm Engelkemper in Münster.

Von den Vorreden, die der älteste arabische Bibelübersetzer, Saadja Gaon, seinen Commentaren und Übersetzungen der Bücher des alten Testamentes vorausgeschickt hat, sind uns nur 2 vollständig, eine dritte fragmentarisch erhalten. Sie bestehen hauptsächlich aus hermeneutischen Erörterungen und sind neben den exegetischen Teilen der großen Religionsphilosophie[1]) Saadjas unsere Hauptquelle für die Kenntnis der theologischen Anschauungen und exegetischen Prinzipien, die Saadja seiner Erklärung der hl. Schrift zu Grunde legte.

Die umfangreichste Vorrede ist die des großen Psalmen-Commentars[2]), welche 1881 Cohn[3]) ediert und zugleich mit der kürzeren des kleinen Psalmen-Commentars von Saadja behandelt hat; die Vorrede zum Buche der Sprüche[4]) hat W.

1) Kitâb al-Amânât wa'l J'tiqâdât, ed. S. Landauer, Leiden 1880. Von den 10 Traktaten dieses Werkes ist der dritte, mit der Überschrift fi 'l' amri wa 'nahji (vom Gebot und Verbot), ganz der Erörterung exegetischer Prinzipienfragen gewidmet.

2) Saadja hat zwei Kommentare zu den Psalmen verfaßt, einen kürzeren und, wahrscheinlich in späterer Zeit, einen längeren; den Nachweis dafür s. in meiner Dissertatio de Saadiae Gaonis vita, bibliorum translatione, hermeneutica, Monasterii 1897 pag. 33.

3) Im Magazin für d. Wissenschaft des Judentums, Berlin 1881, pag. 1—19, 61—91.

4) Der Saadjanische Kommentar zu den Proverbien ist in abgekürzter Form von J. Derenbourg und Mayer-Lambert ediert worden im VI. Bde des Sammelwerkes Oeuvres complètes de Saadia b. Joseph al Fayyoumi, Paris 1894.

Bacher [1]) schon 1876 eingehend besprochen. Von der Vorrede Saadjas zum Pentateuch sind zwar seit Pococke [2]) und Schnurrer [3]) wiederholt einzelne Teile citiert und besprochen worden; eine vollständige Übersetzung und zusammenhängende Erklärung aber erhält sie hier zum ersten Male. Daß sie eine solche besondere Besprechung verdient, ist bei der fundamentalen Bedeutung der in ihr dargelegten Prinzipien für die Exegese Saadjas außer Zweifel.

Der arabische Text, auf dem die hier folgende Übersetzung der Einleitung Saadjas zum Pentateuch beruht, ist der Edition J. Derenbourgs entnommen [4]), in welcher ein kritischer Apparat leider vermißt wird. An zwei besonders angemerkten Stellen habe ich eine Emendation vorgenommen.

„Im Namen Gottes, seiner Güte und Vollkommenheit. Erklärung der Thora von dem Schuloberhaupt Rabbi Saadja — sein Andenken in Segen; — d. i. die Übersetzung der Sinne des heiligen Buches unter den Büchern des Prophetentums, welches Thora heißt, aus der heiligen Sprache in die Sprache, die zu der Zeit, welcher der Übersetzer angehört und in seinem Wohnorte gebräuchlich ist.

Er (sc. der Verfasser) spricht: Da Gott Lobpreis gebührt — herrlich ist Sein Ruhm und die Danksagung gegen Ihn wegen der Wohlthaten, die Er Unzähligen erwiesen hat, — weil die Macht, wegen deren Er gerühmt wird, und das Werk,

---

1) W. Bacher, „Abraham ibn Esras Einleitung zu seinem Pentateuch-Kommentar“, in d. Sitzungsber. der philos.-histor. Klasse der Akademie der Wissenschaften, Wien, 1876, Bd. 81.

2) Pococke, Variae lectiones Versionis arabicae, im VI. Bde der Londoner Polyglotte.

3) Schnurrer, Dissertationes philologico-criticae (de Pentateucho arab.) Gothae 1790.

4) Oeuvres compl. de Saadia etc., Bd. I, Version arabe du Pentateuque, Paris 1893.

wegen dessen Ihm gedankt wird, keine Grenzen haben, so ist die Formel „Er sei hochgelobt" die erhabenste Rühmung, und das Überschwängliche (sc. in der Rede) der edelste Dank. Darum gebührt Gott der Ruhm, und gepriesen sei der von Ewigkeit her Existierende, der Eine in wahrhaftiger Einheit, der Weise in ungefälschter Weisheit, der Mächtige in vollendeter Kraft, der Spender vollkommener Wohlthaten, der Hohe über alle Verehrung und Lobreisung.

Danach [1]), — Als der Weise mit diesem Buche eine Unterweisung der vernunftbegabten Wesen (zu geben) beabsichtigte und sie in seinen Gehorsam zu führen suchte, da [2]) fand die Unterweisung in 3 Arten statt, von denen die eine (jedesmal) sicherer ist als die andere. Die erste, und das ist die schwächste, besteht darin, daß dem Betreffenden seine Unterweisung gesagt wird: „Thue dies, und thue das nicht", ohne daß Er (sc. Gott) ihm den Lohn enthüllt für das, was Er im Einzelnen [3]) befohlen und was Er verboten hat, da es ihm ohnehin obliegt, Sein Gebot zu befolgen mit dieser Handlung, und von Seinem Verbot fern zu bleiben durch jene Handlung. Die zweite Art besteht darin, daß Er dem, der die Gebote und Verbote erhalten hat, mit dem Gebot und Verbot enthüllt die Frucht für das, was er bezüglich der beiden Handlungen zu thun erwählen

1) Über das 'ammā ba'du s. unten die Erklärung der Einleitung.

2) Das wa des Derenbourg'schen Textes ist entweder hier oder — minder passend — bei dem kurz vorhergehenden wa'anhāhum in fa zu emendieren, da dem lammā sonst der Nachsatz fehlen würde. Die Verwechslung des fa mit wa ist als Schreibfehler um so leichter zu erklären, weil das eine oder das andere an jeder der beiden Stellen ganz richtig stehen muß.

3) Die Lesart Derenbourgs munawwilān (?) ergiebt keinen Sinn; die Ähnlichkeit, die die Buchstaben Nūn und Fā, Wāw und Ṣād in den Handschriften oft zeigen, dürfte die Conjektur mufaṣṣilān empfehlen.

wird; und das geschieht so, daß ihm (sc. dem Menschen) gesagt wird: „Thue so, du wirst so belohnt werden; und thue nicht so, du wirst so bestraft werden. Dies ist stärker, als das Erste weil Er ihm dadurch vor Augen stellt, was er erlangen wird an Seligkeit oder Elend für jegliche Handlung, die (zu thun) er erwählt hat. Die dritte Art besteht darin, daß Er zugleich mit der Belehrung dessen, dem das Gebot und Verbot gegeben wird, was [1]) auf seinen Gehorsam für eine schöne Belohnung gesetzt sei, eine Geschichte erzählt von Leuten, die einen solchen Gehorsam leisteten, so daß Er ihren Lohn schön (herrlich) machte und sie glücklich wurden — und daß Er zugleich mit der Mitteilung an ihn (sc. an den, dem das Gebot und Verbot gegeben wird), was [1]) für eine strenge Strafe stehe auf seinem Ungehorsam, eine Geschichte erzählt von Leuten, die einen solchen Ungehorsam begingen, so daß sie bestraft wurden und unglücklich waren. Diese Art ist stärker als die beiden ersten Arten, weil das Unglück und die gemachte Erfahrung (sc. das in den genannten „Geschichten" Erzählte) dem Hörer vor Augen [2]) geführt werden, so daß dieselben für ihn die Stelle (den Wert) eines Augen-Zeugnisses haben. Er offenbarte also dies Buch mit dem Zwecke, die Menschen zu beglücken durch diese drei Arten zusammen, damit es (sc. das Buch) die vollendetste Anordnung und die beste Anleitung zum Guten böte. So befahl Er denn darin (sc. in dem Buche) Seinen Dienern mit Liebe, und hielt sie ab von der Sünde, und gab ihnen Versprechungen bezüglich dessen, was sie in der Verrichtung guter Werke leisten würden, und drohte ihnen

1) Der Relativsatz giebt den Inhalt der „Belehrung" bezw. „Mitteilung" an.

2) ḫaṣṣala hat im nachklassischen Arabischen (cfr. Dozy, Supplément aux dictionn. arabes, Leyde 1881 s. v.) die Bedeutung: ›décrire une chose de manière, qu'on puisse se la figurer‹.

mit Strafübeln; und Er erzählte ihnen von Leuten, die vor ihnen lebten und gut waren auf Erden, und ihr seliges Ziel erreichten; und von Leuten, die schlecht lebten auf Erden, und zu Grunde gingen, — bis nicht Eine übrig bleibt von den Grundformen der Unterweisung, welche Sein Buch nicht umfaßte.

Und ein Beispiel von diesen drei Arten aus dem, was in der Thora steht, ist das Wort des Allmächtigen, dessen Majestät herrlich ist, zu Aron: Gehe nicht zu jeder beliebigen Zeit in das Heiligtum, wie es heißt (Levit. 16, 2): „Nicht soll er zu jeder Zeit gehen in's Heiligtum.“ Darauf offenbart Er ihm die Strafe dieses (Verbotes), indem Er spricht: Damit du nicht zu Grunde gehst. Die Stelle lautet: „daß er nicht sterbe.“ Dann ruft Er ihm ins Gedächtnis, was seinen Söhnen geschah, als sie Ähnliches thaten, wie es heißt (Levit. 16, 1): „Nach dem Tode der beiden Söhne Arons.“ Ein Beispiel davon ist ferner, was Salomo spricht, indem er von der Trägheit in religiösen und weltlichen Dingen abmahnt, wie es heißt (Prov. 20, 13): „Liebe nicht den Schlaf“ 2c. Dann erklärt er, die Frucht dieser (Trägheit) bestehe in dem Nichteintreten dessen, was man ersehnt hat, wie es heißt (ib. 21, 25): „Das Begehren des Trägen macht ihn tot“ ....[1]) und das ist die Erzählung von einem Manne, der träge war in der Sorge für sein Landgut, bis die Disteln darauf wuchsen, ja bis der Dornenzaun des Landgutes zerstört war. Die Stelle heißt (Prov. 24, 30): „Ich ging über den Acker eines trägen Mannes“ 2c.

Und was die Beschaffenheit der Anordnung und der Methode[2]) betrifft, so ist es das Richtige, daß zuerst der Befehl

1) Das Ms. hat hier eine Lücke, die dem Sinne nach dahin zu ergänzen ist, daß durch einige Worte auf die dritte Art der Unterweisung, das geschichtliche Beispiel, hingewiesen wurde.

2) D. h. die logische Aufeinanderfolge der 3 Arten. Saadja will

kommt, dann der Lohn, dann die Erzählung. Aber da die Sendung der Thora nicht im Anfang der Zeit stattfand, weil die (göttliche) Weisheit es erforderte, daß ihre Sendung in dem Momente stattfände, in welchem die Menschen die vollendete Zahl erreicht hätten, welche derjenigen (Zahl) ähnlich sei, in der sie bleiben sollten, so mußte der Herrliche, Er sei gepriesen und hochgelobt, ihnen die Hauptsachen der Geschichte, die ihnen vorhergeht, bekannt machen, damit sie sich ein Muster nähmen an dem, was Er an solchen, die ihnen vorhergingen, wegen ihrer Handlungen lobt, und (damit sie) sich enthielten von dem, was er an dem Thun eines solchen, der vor ihnen war, tadelt. — Und (Er mußte) dieses aneinanderreihen, und der Ordnung nach erzählen von Anfang an, da Er die Dinge erschuf, bis zum Augenblicke des Offenbarens (sc. der Thora). Danach giebt er Gebote und Verbote, Verheißungen und Drohungen, im Vertrauen darauf, daß er zu Leuten rede, die im Besitze eines richtigen und von Schäden ungetrübten Verstandes sind [1]).

Und wissen mögest du, der in diesem Buche liest, daß trotz seines herrlichen Wertes und seiner hohen Würde (sc. des Buches der Thora) und ohne daß die übrigen Bücher des

sagen, daß eigentlich, nach der logischen Reihenfolge, dem Gebot die Lohnverheißung, und dieser das historische Beispiel folgen müßte; diese Ordnung sei aber bei der Thora nicht angängig gewesen, weil der Offenbarung der Gebote durch Moses thatsächlich die Geschichte von Adam bis Moses vorherging, so daß letztere nicht als Consequens, sondern als Antecedens der göttlichen Gesetzgebung dargestellt werden mußte.

1) Die Menschen sollen sich ihres gesunden Verstandes bedienen, um zu erkennen, daß die Inversion der Reihenfolge von Gebot — Verheißung — Beispiel nur durch einen äußeren Umstand notwendig geworden sei, nämlich durch den späten Zeitpunkt der Offenbarung; daß somit die Geschichte von Adam bis Moses, obschon sie in der Thora vor den Geboten stehe, doch nur als pädagisches Komplement der Gebote aufzufassen sei. Über die Ausdehnung, die Saadja dem sensus moralis in seiner Hermeneutik giebt s. meine Schrift De Saadiae vita etc. S. 43 ff.

Prophetentums ihm gleichgestellt werden können, und trotz der Deutlichkeit seines (sprachlichen) Ausdrucks, der das klar macht, was von ihm (sc. dem Buche) dunkel und schwierig ist, die (Gottes-) Diener doch nicht glauben dürfen, daß Er — gepriesen und hochgelobt — nicht (noch) ein anderes Zeugnis für sie habe, als dieses (Buch der Thora). — Vielmehr sollen sie wissen, daß Er (noch) zwei andere Zeugnisse ihnen gegenüber hat.

Das eine davon geht ihm (sc. dem Buche der Thora) voraus, das ist das Zeugnis des Verstandes, vermöge dessen sie wissen, daß alle sichtbaren Wesen und das übrige sinnlich Wahrnehmbare geschaffen ist, und daß ihr Schöpfer von Ewigkeit her ist, nicht aufgehört hat zu sein und nicht aufhören wird; und daß Er Einer ist, und daß Er ihnen (den geschaffenen Dingen) nicht gleicht, noch auch sie Ihm gleichen und daß Er der weise ist, der das Zukünftige kennt bevor es da ist, und daß Er der Schöpfer ist, der erschafft was Er will ohne Materie, und daß Er der Gerechte ist, der Seinen Dienern nicht auflädt, was sie nicht vermögen, und das Übrige, was die Vernunftbeweise herausbringen von den Fundamenten des Glaubens, z. B. in der Weise der Vernunftgebote, wie die Wahrhaftigkeit und die Billigkeit. Ich enthalte mich der Darlegung irgend eines Beweises bezl. dieser Dinge in diesem Buche, da ich es für diese Gegenstände nicht geschrieben habe.

Das andere Zeugnis folgt ihm (sc. dem Buche der Thora) nach, das ist die Kenntnis der Traditionen der Propheten, wie sie ihr Urteil abgaben[1]) in allen Vorkommnissen, die in

1) Gemeint sind die Lehrentscheidungen, Rechtssprüche und Verordnungen der alten israelitischen Gesetzesschulen, die zum Teil auf prophetische Auktorität zurückgeführt wurden. Diese Entscheidungen bezogen sich auf die „Vorkommnisse, die in den menschlichen Lebensverhältnissen eintraten", d. h. sie betrafen die Anwendung des Gesetzes der Thora auf die im Laufe der Jahrhunderte veränderte Zeitlage, auf das Verhältnis

den menschlichen Lebensverhältnissen eintraten, und wie sie die Schriftgebote durch die That erfüllten, (Gebote), welche aufzuerlegen die Vernunft zwar nicht hindert, aber auch nicht fordert, sondern es steht (der Vernunft nach) frei, sie den Dienern als Gebote zu geben. Nachdem sie nun aber geoffenbart sind, sind sie verpflichtend geworden, außer daß ihr Wie oft und ihr Wie nicht angegeben wird in dem Buche (der hl. Schrift), z. B. das Wie oft des Gebetes und das Wie oft des Almosengebens, und das Wie des Arbeitens in der Woche und das Übrige, was zur Pflicht gemacht ist von dem Offenbarungswissen. Ich enthalte mich wiederum der Erklärung eines dieser Dinge in diesem meinen Buche, weil ich das nicht zum Gegenstande desselben (sc. des Buches) gemacht habe, und ferner weil ich diese beiden Wissensobjekte (sc. das Vernunft- und das Traditionswissen) schon erläutert habe, nämlich das bezl. der Tradition in der großen Thora-Übersetzung mit ausführlichem Commentar.

Ich habe dieses Buch verfaßt, weil einer von denen, die es wünschten, mich bat, daß ich absonderte (sc. aus dem großen Kommentar) den einfachen Text der Thora in einem besonderen Buche, in welches sich nicht Dinge (Erörterungen) einmischten aus der wissenschaftlichen Lehre über die Sprache, ihre Flexion, ihre Vertauschung[1]) (sc. von Buchstaben), ihre Umwendung[2]) und ihren metaphorischen Ausdruck, und in welches nicht hineinkäme ein Wort von den Fragen der Ungläubigen, noch auch von der Widerlegung gegen sie, und nichts von den Herleitungen der Vernunftgebote, noch auch in welcher

Israels zu den Nationen, mit denen es in Berührung kam; sie betrafen ferner strittige Fragen und Fälle des Eherechtes, rituelle Zweifel u. s. w.

1) d. i. das Permutativum, al badal, eine von den Arten der Apposition in der arabischen Grammatik.

2) d. i. die Ersetzung eines Buchstabens durch einen andern (al qalb).

Weise die Schriftgebote zu erfüllen sind, sondern die Darlegung des Sinnes des Thoratextes allein. Und ich sah, daß das, was er wünschte, zu den Dingen gehört, die einen guten vernünftigen Zweck haben, damit die Leute den Inhalt der Thora an Geschichte, Gebot und Vergeltung zu hören bekommen, in schönem Zusammenhange und kurzer Anordnung, und (damit), wer darin (in der Thora) irgend eine Geschichte sucht, nicht lange Arbeit habe dadurch, daß er (in dem Thora-Kommentar) die Darstellung der Beweise für alle Disziplinen antrifft[1]), so daß es (das Suchen) ihm lästig wird. Und wenn einer ist, der nachher (nach der Lesung der einfachen Übersetzung) sich aufzuhalten wünscht bei der genaueren Deutung der Vernunftgebote und der Art und Weise der Erfüllung der Schriftgebote, und (bei den apologetischen Beweisen) wodurch denn aufhöre (zunichte werde) das Schmähen aller derer, die über die Geschichten dieses Buches lästern, der suche dieses in dem andern Buche (sc. in der eben erwähnten großen Thora-Übersetzung mit weitläufigem Kommentar), wann dieses kurze seine Aufmerksamkeit darauf gelenkt hat und ihn aufgefordert (ermuntert) hat zu seinem Streben. Nachdem ich das erkannt hatte, schrieb ich dieses Buch als Erklärung nur des einfachen Textes der Thora, indem ich es verfaßte mit Berücksichtigung der Vernunft und der Tradition. Und wenn ich bei einem Verse hinterlegen konnte ein Wort oder einen Buchstaben, wodurch der Sinn und das Beabsichtigte (der beabsichtigte Sinn) enthüllt würde für den, welchem das Licht von einem Worte genügt[2]), so habe ich es gethan. Gott aber bitte ich um Hilfe

1) wörtlich: „wegen dessen, worauf er (beim Nachschlagen in dem Buche) trifft von der Aufstellung des Beweises für alle Disciplinen".

2) d. h. Saadja will, wo es angeht, den biblischen Text leichter verständlich machen durch kleine Andeutungen, etwa durch Einschaltung eines Wörtchens, das wie ein „aufleuchtendes Streiflicht" (lawwaha) dem aufmerksamen Leser die Dunkelheit des Wortlautes der hl. Schrift erhellt.

zu allem Guten, was ich beabsichtigte, in religiösen und weltlichen Angelegenheiten".

Vier Teile sind in dieser Vorrede durch stilistische Merkmale deutlich bezeichnet. Den Anfang bildet eine ganz allgemein gehaltene Doxologie, die einer Bezugnahme auf den Inhalt des Buches selbst entbehrt; gewissermaßen als Gegenstück dazu enthält der vierte, letzte Teil der Vorrede nur Bemerkungen, welche sich auf die besondere Anlage der vorliegenden Pentateuch-Übersetzung beziehen. Von den beiden mittleren Teilen behandelt der eine das, was Saadja an einer Stelle seiner Religions-Philosophie „Das Wesen der heiligen Bücher" nennt[1]), nämlich ihren ethischen Zweck und Charakter, der andere erörtert die Stellung der heiligen Schrift im Rahmen unserer religiösen Erkenntnismittel überhaupt.

An der Spitze des ersten dieser Teile steht der umständlich ausgedrückte Titel des Buches, worin Saadja die arabische Sprache weitschweifig umschreibt als die zu seiner Zeit und in seinem Wohnorte herrschende, d. h. als allgemeine Umgangssprache. Höchst wahrscheinlich schrieb Saadja die vorliegende Übersetzung in Sura am unteren Euphrat, wo er Rektor der berühmtesten jüdischen Gesetzesschule war — eine Würde, der er auch seinen Titel „Gaon" (Hoheit) verdankt. Aber auch, wenn die Abfassung der Thora-Übersetzung in die Jugendzeit Saadjas zu setzen wäre, hätte er dieselben Worte zur Bezeichnung der arabischen Sprache gebrauchen können, denn sie war auch in seinem Geburtslande, dem ägyptischen Fajjum, die herrschende Sprache. Überhaupt hatte die ganze Judenschaft jener Zeit, soweit sie unter dem von Indien bis in Spanien hineinreichenden Scepter der Chalifen stand, die arabische Sprache angenommen, und zwar so allgemein und ausschließlich, daß es außerhalb der höheren thalmudischen Schulen nur

1) Kitâb al Amânât ed. Landauer pag. 125.

wenige Juden gab, die die nationale hebräische Sprache noch verstanden. Erst in der auf Saadja folgenden Zeit, als das jüdische Geistesleben sich vom Orient zurückzog und zunächst in Nordafrika, dann in Spanien, endlich in Frankreich und dem römisch-deutschen Reiche gravitierte, gewann in stetem Fortschritte die gelehrte Kenntnis und der praktische Gebrauch des Hebräischen im Judentum wieder mehr und mehr die Oberhand.

Die dem Titel des Buches folgende allgemeine Einleitung ist stilistisch einem Gebrauche der arabischen Prosaisten nachgeahmt, welche jedes Schriftwerk mit einem solchen „Lobe Gottes" beginnen, um dann mit der konventionellen Formel ammâ baʿdu, die einem „praemissis praemittendis" gleichbedeutend ist, auf ihren Gegenstand überzuleiten. Dieselbe Formel wendet hier auch Saadja an, während er anderswo eine etwas umständlichere Übergangsformel wählt; so z. B. sagt er statt derselben in der Einleitung zum Kitat Al-Amanat: „Nachdem wir zu allererst begonnen haben mit dem Lobe unseres Herrn und dem Gruße an ihn. . . ." Daß er sich aber nicht sklavisch an solche Formeln bindet, zeigen seine beiden Psalmen-Einleitungen. In der größeren Einleitung hat er in das Lob Gottes schon einen Hinweis auf die Gedanken der Einleitung selbst aufgenommen [1], so daß es keiner überleitenden Formel mehr bedurfte. In der kleineren fehlt nach dem allgemein gehaltenen Lobspruch jede äußere oder innere Überleitung zum eigentlichen Gegenstande der Einleitung selbst [2]).

Der erste Gedanke des zweiten Teiles knüpft offenbar, obschon Saadja nicht eigens darauf aufmerksam macht, an den hebräischen Namen des Pentateuch an. Das ihm vorliegende Buch heißt Thora, d. i. Lehre, Unterweisung; diese Unter-

1) Cohn, im Magazin ꝛc. a. a. O. S. 5.
2) Cohn a. a. O. S. 88.

weisung aber geschieht in dreifacher Weise, durch Gebot, Lohnverheißung, Beispiel. Saadja betont zunächst die psychologische Steigerung die nach Art einer Klimax in den genannten drei Arten der Unterweisung liege. Bei der dann folgenden Darlegung ist es ihm hauptsächlich um den Nachweis der Thatsache zu thun, daß die Thora jene drei Arten der Unterweisung enthalte. Aber an einer Stelle deutet er auch an, daß das gar nicht anders sein könne, daß jede richtige Pädagogik alle drei Arten, und zwar nicht mehr und nicht weniger, bieten müsse. Das ist ein Gedanke, der in das Gebiet der Philosophie hineingreift, und wir finden ihn in der That in Saadjas philosophischem Werke wieder im dritten Traktat des schon erwähnten Kitâb Al-Amânât. Wir lassen den betreffenden Abschnitt, — da eine brauchbare Übersetzung des Amânât, auf die man verweisen könnte, nicht existiert — hier im Wortlaut folgen. Es heißt dort[1]: „Danach will ich erklären das Wesen der heiligen Bücher und sage, daß Er uns von allem, was in der vergangenen Zeit geschehen ist, in Kürze Nachrichten gegeben hat, auf daß wir dadurch rechtschaffen würden im Gehorsam gegen Ihn. Er hat sie (sc. die Nachrichten) eingefügt in Sein Buch und Seine Gebote damit verbunden, und danach folgen lassen, was Er dafür vergelten wird; sodaß daraus ein bleibender Nutzen für alle Zeiten würde. Diese (Anordnung) besteht darin, daß alle Bücher der Propheten und der Weisen eines jeden Volkes — obgleich es wahrlich viele sind — doch nur drei Elemente umfassen. Das erste in der Reihenfolge ist Gebot und Verbot, und diese beiden bilden das eine Hauptstück; das zweite ist Lohn und Strafe, und beide sind die Frucht von den beiden (ersteren); und das dritte ist die Erzählung von solchen, die gut waren in den Ländern und darum Glück erreichten, und solchen, die darin

1) Amânât ed. Landauer pag. 125 seq.

übel handelten und infolge dessen zu Grunde gingen. Die vollkommene Erziehung nämlich zu einem guten Zustande ist nur möglich in der Vereinigung dieser drei. Als Beispiel sage ich: wie einer, der zu einem Fieberkranken geht und nun erkennt, daß die Ursache seiner Krankheit der Überfluß an Blut ist; wenn er dann zu ihm sagt: Iß kein Fleisch und trinke keinen Wein, so hat er ihn schon in guten Zustand zu bringen gestrebt, aber nicht vollkommen; und wenn er ihm hinzusetzt und sagt: damit dich nicht Kopfschmerz treffe, so hat er schon ein Mehreres gethan in dem Bestreben, ihn in guten Zustand zu bringen und ist nicht weit entfernt vom Vollkommenen; bis er ihm sagt: wie es den und den getroffen hat; wenn er das gethan hat, so ist sein Bestreben, ihn in guten Zustand zu bringen, vollendet. Und deshalb fassen die heiligen Bücher diese drei Elemente zusammen."

Aus diesen Worten Saadjas erhellt schon, daß er den Charakter der „Unterweisung" mit ihren drei Stufen nicht auf das Buch der Unterweisung κατ' ἐξοχήν, die Thora, beschränkt, sondern auf alle heiligen Bücher ausdehnt. Für wie wichtig er aber diesen Charakter der biblischen Bücher hält, geht daraus hervor, daß er denselben Gedanken mit geringen Modifikationen in allen uns bekannten Einleitungen variiert. In der Vorrede des kurzen Psalmenkommentars zählt er zunächst zehn Redeweisen auf, deren sich Gott im Psalmenbuche bediene und fährt dann fort[1]): „Durch diese zehn und ihnen ähnliche Formen der Rede will Gott die Menschen zum Gehorsam anleiten. Was die Anspornung zum Guten und die Zurückhaltung vom Bösen angeht, so kommt diese in dem göttlichen Walten als Lohn und Strafe zum Ausdruck und äußert sich als gute Verheißung und als Strafandrohung." In der längeren Einleitung giebt er den Gedanken noch klarer[2]): Gott kennt die Verschie-

1) Cohn a. a. O. S. 90. 2) Cohn a. a. O. S. 12.

denheit der menschlichen Natur und ihre Bedürfnisse; darum wendet Er teils Gebot und Verbot an, teils will er durch Verheißung und Androhung von Strafen, welche die Menschen treffen würden, ihren stolzen Willen beugen, teils will Er sie durch die Erzählung von Gottesfürchtigen, die glücklich waren, und von Gottlosen, die untergingen, selbst wider ihren Willen zwingen, sich ein Beispiel daran zu nehmen." Wohl erkennt Saadja, daß die heilige Schrift auch noch anderes enthält als Gebote, Verheißungen und Geschichten; in der längeren Psalmen=Einleitung, die wohl später als die kürzere geschrieben wurde, unterscheidet er neben fünf „Redeweisen" als Unterabteilungen derselben, sogar achtzehn „Modifikationen der Rede." Aber alle diese kulminieren im Gebot und Verbot, alle zielen schließlich auf die obengenannten drei Stufen ab. Er sagt darüber[1]): „Da nun aber der Hauptzweck der heiligen Schrift in den Geboten und Verboten beruht, während die andern 16 Arten der Rede als minder wichtig damit verbunden sind, so tritt auch die Tendenz dieses Buches, wenn auch alle jene Redeweisen darin vorkommen, ganz besonders in dem Gebot und Verbot hervor. Es sind aber die anderen 16 Arten notwendig, um jene beiden zu verstärken und zu ergänzen. So bedarf es einer Schilderung der Größe Gottes, Seiner Weisheit, Erhabenheit und Allmacht, damit die Menschen Ehrfurcht vor ihm haben und sagen: wie können wir einem so vollkommenen Wesen gegenüber uns ungehorsam bezeigen! Wer mit solchen Eigenschaften begabt ist, wird sicher Seine Verheißungen in Erfüllung gehen und die von Ihm angedrohten Strafen eintreten lassen, denn Er ist allmächtig und gerecht. Die Erwähnung des Gebetes, der Bitte und des Flehens ist nötig, um die Menschen an ihre Schwäche und Ohnmacht zu erinnern, ihnen begreiflich zu machen, daß Gott ihre Zuflucht

1) Cohn a. a. O. S. 13—14.

sei, damit sie sich zu Ihm wenden, demütig sich Seinem Willen unterwerfen und Seine Gebote und Verbote beachten. Nach diesen Auseinandersetzungen wird es einleuchten, daß die 18 Arten der Rede trotz ihres verschiedenen Inhaltes alle die Wichtigkeit der Gebote und Verbote hervortreten lassen sollen." In der Einleitung zu den Proverbien[1]) geht Saadja aus von dem Antagonismus zwischen den sinnlichen Neigungen des Menschen und seiner Vernunft. Letzterer gebührt die Herrschaft; aber sie würde vielleicht unterliegen, indem die sinnliche Neigung die Erkenntnis irreleitete, wenn nicht der Allweise mit Seiner Auktorität eine sichere Richtschnur, eine höhere Leitung darböte. Das thut Er aber unter anderem durch das salomonische Buch der Sprüche, worin die guten Folgen der Handlungen, denen die sinnliche Natur widerstrebt und die bösen Folgen jener Handlungen, zu denen die Sinnlichkeit hinneigt, offenbart werden. Hat Saadja somit in dieser Einleitung gleich zu Anfang darauf aufmerksam gemacht, daß das Buch der Sprüche die beiden ersten Stufen der göttlichen Pädagogik, (Pflicht und gute bezw. böse Folgen des Handelns m. a. W. Gebot und Lohn bezw. Strafe) enthalte, so kommt er im weiteren Verlaufe seiner einführenden Erörterungen (l. c. 385) auch auf die dritte Stufe, das Beispiel zu sprechen. Der Zug des Menschen, dem Beispiel anderer nachzuahmen, sei für die pädagogische Leitung von großer Wichtigkeit. Gerade deswegen habe Gott in der Thora durch geschichtliche Thatsachen das Glück der guten Menschen, das Unglück und die Bestrafung der bösen berichtet. Das Buch der Sprüche enthalte zwar seinem Charakter entsprechend keine Darstellung geschichtlicher Ereignisse; dennoch fehle auch hier diese Stufe der Erziehung nicht, indem Salomo von Gott inspiriert an dem Beispiel eines Trägen, eines Wollüstigen, oder eines Weisen

---

1) W. Bacher, Abr. ibn Esras Einleitung &c. a. a. O. S. 382 f.

den Menschen die Schicksale ihresgleichen warnend und anei- fernd vor Augen führe.

Der in Rede stehende Abschnitt unserer Einleitung schließt mit der Beantwortung der Frage, warum in der äußeren Anordnung der Thora die drei genannten Unterweisungsstufen nicht in ihrer natürlichen, logischen Aufeinanderfolge — Gebot, Lohn, Beispiel — dargeboten wurden. Der Pentateuch stellt sich in Gegensatz zu dieser Reihenfolge, indem er zuerst die Geschichte der Menschheit bis zur mosaischen Offenbarung erzählt, und erst dann die Gebote der sinaitischen Gesetzgebung mit ihren Lohnverheißungen und Strafandrohungen berichtet. Diese Inversion der logischen Reihenfolge war nach Saadja zunächst deshalb sehr angebracht, weil sie dem thatsächlichen Lauf der Geschichte entsprach, denn nach Gottes Ratschluß fand die Offenbarung jener Gebote Gottes nicht im Anfang der Welt statt, sondern erst, nachdem schon Jahrtausende menschlicher Geschichte vorausgegangen waren. Dann aber war es auch im Interesse der Gesetzgebung selbst congruent, wenn das an die Spitze gestellt wurde, was das stärkste Mittel zur Einschärfung der Gebote und der wirksamste Impuls für die bereitwillige Aufnahme derselben war, das anziehende Beispiel guter Menschen der vergangenen Zeit und das abschreckende Beispiel der bösen.

Ein Punkt in dieser Begründung, die Saadja für die umgekehrte Reihenfolge der drei Unterweisungsstufen giebt, bedarf für ihn noch einer Erklärung: nämlich der göttliche Ratschluß selbst, nach welchem die Gesetzgebung erst der mosaischen Zeit zu teil werden sollte. Warum hat Gott Seine Gebote nicht schon den ersten Menschen gegeben? Um zu verstehen, warum Saadja zu einer solchen Frage kommt und in welchem Sinne er seine Antwort als Lösung der Frage betrachtet wissen will, müssen wir etwas weiter ausholen. Es ist sowohl in den re-

ligionsphilosophischen wie in den exegetischen Werken Saadjas ein Grundzug seiner Denkungsart, daß er auch in übernatürlichen Dingen der natürlichen Vernunft-Erklärung eine möglichst große Tragweite zuerkennt[1]). Er geht in dieser Beziehung so weit, daß er die Existenz übernatürlicher Wahrheiten, die der Vernunft nicht zugänglich wären, vollständig leugnet. „Durch Betrachtung und Untersuchung," sagt er in der Einleitung zum Kitâb Al-Amânât[2]) „werden wir über jeden Satz der göttlichen Wahrheiten volle Klarheit erlangen." Die Offenbarung selbst wäre darum nach seiner Ansicht nicht absolut notwendig gewesen, um die in ihr mitgeteilten Wahrheiten zu erkennen; nur um uns diese Erkenntnis leichter zu machen, habe Gott jene Wahrheiten durch die Propheten verkündigen lassen[3]). Der hierin sich kundgebenden Tendenz Saadjas, der Vernunfterkenntnis überall Einlaß zu verschaffen, entspricht es nun auch, daß er selbst für die rein positiven göttlichen Gesetze nach einer rationellen Begründung sucht, obschon sie, wie er ausdrücklich anerkennt, in sich indifferent sind, und als Gebote nur auf dem freien Willen Gottes beruhen. Natürlich gelingt es ihm nicht, ihre Notwendigkeit philosophisch nachzuweisen, und so begnügt er sich denn im dritten Traktat des Kitâb Al-Amânât, wo er den Unterschied zwischen den natürlichen und den rein positiven Gesetzen behandelt, die These aufzustellen, daß die positiven Gesetze wenigstens „teilweise" von der Vernunft innerlich begründet werden können. Hören wir seine eigene Ausführung darüber, die wir nebst dem ihr vorhergehenden Abschnitt des dritten Traktates um so lieber im Zusammenhange hier wiedergeben, weil wir auch weiter unten bei der Erklärung des ferneren Inhaltes unserer Einleitung

1) Vgl. in meiner Schrift De Saadiae Vita etc. pag. 55—60.
2) Amânât ed. Landauer pag. 22.
3) Amânât ed. Landauer pag. 24.

noch einmal darauf zu verweisen haben werden. „Die Vernunft fordert," sagt Saadja,[1]) „daß jedem Wohlthäter entspreche entweder ein (wiedervergeltendes) Wohlthun, wenn er (sc. der erste Wohlthäter) dessen bedarf, oder ein Danksagen, wenn er des Entgeltes unbedürftig ist. Da nun dies zu den allgemeinen Vernunftforderungen gehört, so ist es nicht geziemend, daß der Schöpfer — Preis und Ehre — sie (sc. die Vernunft) sich selbst überlasse in Sachen Seiner eigenen Person, sondern Er muß Seinen Geschöpfen gebieten, Ihm zu dienen und Ihm zu danken dafür, daß Er sie geschaffen. Die Vernunft verlangt ferner, daß der Weise nicht gestatte ihn zu lästern und zu schmähen, folglich verlangt die Vernunft auch, daß der Schöpfer dies verhindere bei Seinen Geschöpfen, daß sie Ihm damit begegnen. Weiter verlangt die Vernunft, daß er die Geschöpfe abhalte davon, daß einige von ihnen anderen Unrecht thun in irgend einer Art des Unrechtthuns; folglich verlangt sie auch, daß der Allweise ihnen das nicht erlaube. . . . Diese drei Arten und was mit ihnen zusammenhängt, sind die erste Klasse von den beiden Klassen der Gebote. Zu der ersten gehört, demütig zu sein gegen Ihn, Ihm zu dienen und vor Ihm zu beten und was dem ähnlich ist. Zur zweiten gehört, keinen (Gott) neben Ihn zu setzen und daß man nicht lügnerisch bei Seinem Namen schwöre und daß Er nicht mit niedrigen Eigenschaften geschildert werde, und was dem ähnlich ist. Mit der dritten Art ist verbunden die Übung der Wahrheit, des Rechten und Billigen und der Gerechtigkeit, den Menschenmord zu unterlassen, das Verbot des Ehebruchs, des Diebstahls, des Betruges, der Täuschung, und daß der Gläubige seinen Bruder wie sich selbst liebe, und alles was mit diesen Dingen zusammengehört. Und jede dieser Arten, welche geboten ist, — es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie schön zu finden — und

1) Amânât ed. Landauer pag. 114 seq.

jede der Arten, die Er verboten hat — es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie häßlich zu finden, wie die Weisheit sagt, die den Verstand bedeutet (Prov. 8, 7.): „Denn Wahrheit redet meine Kehle und meiner Lippen Abscheu ist das Böse." Die andere Klasse sind Dinge, über deren inneres Schönsein und Schlechtsein die Vernunft kein Urteil giebt; unser Herr hat uns zu ihnen ein Gebot und Verbot hinzugegeben, um unseren Lohn und unsere Glückseligkeit dadurch zu vermehren, wie er sagt (Js. 42, 21): „Dem Herrn gefiel es um Seiner Gerechtigkeit willen; Er machte groß das Gesetz und machte herrlich." Darum ist das Gebotene davon schön und das Verbotene davon schlecht unter dem Gesichtspunkt, daß Gott damit gedient wird. Indem sie aber (sc. die Dinge der zweiten Klasse) im zweiten Zustande[1]) mit der ersten Klasse zusammenhängen, ist es trotzdem[2]) unbedingt notwendig, daß jenen (gebotenen und verbotenen Dingen der 2. Klasse) beim Nachdenken eine teilweise Nützlichkeit zukomme und eine geringfügige Begründung auf dem Wege der Vernunft-Erkenntnis, ebenso wie der ersten Klasse eine große Nützlichkeit und eine starke Begründung auf dem Wege der Vernunft-Erkenntnis zukommt."

Eine solche „teilweise" Begründung ist es auch, mit der Saadja die oben gestellte Frage bezüglich des Zeitpunktes der Offenbarung beantwortet. Für die Verzögerung der Promulgation des alttestamentlichen Gesetzes bis zur mosaischen Epoche findet er einen Kongruenzgrund darin, daß Gott die Zeit habe abwarten wollen, wo die Vermehrung der Menschen auf Erden ihren Höhepunkt erreicht habe und zwar einen stabilen Höhepunkt, der in aller Zukunft weder nach oben noch nach unten eine wesentliche Veränderung mehr erfahren sollte. Wenn die

1) d. h. im Zustande des Gebotenseins. Der „erste Zustand" dieser Dinge ist ihr inneres Indifferentsein.

2) d. h. trotz ihres inneren Indifferentseins.

Kürze des Ausdruckes in unserer Einleitung vielleicht noch einem Zweifel Raum ließe, so überhebt uns eine Stelle der größeren Psalmen-Einleitung jeder Ungewißheit über Saadjas Ansicht; denn dort wird derselbe Gedanke wiederholt und zugleich weiter ausgeführt: Das Buch der Psalmen soll nämlich darum der Zeit Davids vorbehalten sein, weil damals die israelitische Nation nicht blos numerisch, sondern auch in politischer und kultureller Beziehung auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung gestanden habe. Saadja sagt darüber[1]): „Wisse, Gott möge dir beistehen, daß Gott dieses Buch, wegen seiner besonderen Bedeutung und seines vorzüglichen Wertes erst zu der Zeit geoffenbart hat, als das israelitische Volk zu einem geordneten Zustande und zur vollen Seelenzahl gelangt war, gleichwie wir es als Zeugnis Seiner weisen Vorsehung erkennen, daß Er nicht früher Seinen Boten Moses sandte, nicht früher Seine Wunderwerke übte, nicht früher die Thora offenbarte, als bis zu der Zeit, in welcher die Menschen diejenige volle Zahl erreicht hatten, in der sie nach Seinem erhabenen Willen immer annähernd verbleiben sollten." Den Beweis dafür, daß von Moses Zeit an die Zahl der Menschen ziemlich unverändert gleich geblieben sei, findet Saadja in dem Umstande, daß die ursprünglich sehr lange menschliche Lebensdauer sich allmählich immer mehr verkürzte, bis sie endlich zur Zeit des Auszuges aus Ägypten auf eine Maximaldauer von 120 Jahren herabgesunken war und eine weitere Abnahme fortan nicht mehr eintrat. Die ältesten Urväter haben, so führt er aus, 700 bis 900 Jahre gelebt und jeder von ihnen hat ungefähr 100 bis 200 Kinder gezeugt. Noch zu Adams Lebzeiten gab es infolgedessen gegen 1000 Menschen auf Erden. In der Zeit von Noe bis Abraham lebten die Menschen zwischen 500 und 200 Jahre; für Noe und seine Nachkommen war nämlich die längere

1) Cohn a. a. O. S. 15—17.

Lebenszeit ihrer Vorväter nicht notwendig, weil die Vermehrung der Menschen und die Bevölkerung der Erde nicht wie ehemals von einem Menschenpaare ausging, sondern von acht Personen, Noe, seiner Frau, seinen drei Söhnen und deren Frauen. Mit der fortschreitenden Vermehrung der Menschen wurde seit dem Tode Abrahams auch ihre Lebensdauer noch kürzer als 200 Jahre, „bis die Menschheit eine Zahl erreicht hatte, in deren annähernder Höhe Gott es für notwendig fand, sie zu belassen. Darum setzte Gott ihr Alter auf etwa 120 Jahre fest. Auch Moses, dem strahlenwerfenden, seinem Boten, gab er eine Lebensdauer von 120 Jahren, und in dieser Zeit, in welcher die Zahl der Menschen die Höhe erreicht hatte, in der sie verbleiben sollte, offenbarte Gott Seine Thora, ließ er leuchten sein himmlisches Feuer und übte Zeichen und hervorragende Wunder."

Diese eigentümliche Ansicht Saadjas über den Grund der Offenbarungszeit des Pentateuch ist um so merkwürdiger, als er sich unseres Wissens dabei auf keine auch nur annähernd ähnliche Überlieferung aus der älteren Exegese berufen konnte. Durchweg wird die Frage, warum das Gesetz nicht schon vor Moses gegeben sei, von den jüdischen Exegeten überhaupt gar nicht aufgeworfen; die einzige uns bekannte Behandlung dieses Problems ist die jedenfalls auf eine ältere Tradition zurückgehende Erklärung des Simon bar Jizchaq, eines Enkels des bekannten Jarchi, die in einem den Gebeten des Schabuothfestes angehängten Piut uns erhalten ist[1]). In poetischer

1) Der Piut knüpft an den mit ובכן י״י קנני (Prov. 8, 22) beginnenden Abschnitt der Schabuothgebete an, und schildert in poetischer Sprache, wie die (personifiziert gedachte) Thora von Jahve aufgefordert wurde, vom Himmel herabzusteigen, um sich mit den Patriarchen der Urzeit zu vereinigen und das Menschengeschlecht zu beglücken. Aber die Thora findet an allen irgend einen Defekt, der eine solche Vereinigung unmöglich macht; Adam vermochte nicht einmal das eine Gebot des

Ausschmückung beantwortet dieser unter Bezugnahme auf Prov. Kap. 8. die obige Frage damit, daß alle vormosaischen Erzväter sich, wenn auch zum Teil nur durch kleine Sünden, unwürdig gemacht hätten, die hl. Thora zu empfangen. Somit ist Saadjas Behandlung der in Rede stehenden Frage ganz originell und hat gerade darum auch wohl nicht die Zustimmung der späteren jüdischen Exegeten gefunden. Denn so hoch auch der „Gaon" wie er *κατ' ἐξοχήν* heißt, von den nachfolgenden Exegeten geschätzt wird, in einem Punkte verurteilte man ihn, darin nämlich, daß er zuweilen selbständig Erklärungen wagte, die in der thalmudischen Tradition keine Stütze hatten. Selbst sein großer Verehrer Abraham ibn Esra kann nicht umhin, ihm in dieser Beziehung mit ziemlich harten Worten den Vorwurf zu machen, Saadja erkläre manches mit absoluter Willkür und scheine wohl zuweilen sich etwas erträumt zu haben[1]).

Im dritten Abschnitt unserer Pentateuch-Einleitung betont Saadja mit vielem Nachdruck, daß die hl. Schrift trotz aller Vorzüge, die sie besitze, doch nicht als alleinige Quelle religiöser Erkenntnis zu betrachten sei, daß ihr vielmehr zwei andere Erkenntnismittel gleichwertig zur Seite stehen: die Ver-

---

Paradieses zu halten: wie sollte er sich standhaft zeigen in der Fülle der Lehren des Thoragesetzes? Noe hätte die Thora empfangen, wenn er sich nicht im Weine berauscht hätte; mit dem edlen Abraham war die Thora im Begriff sich zu verbinden, da sündigte er durch Zweifel und fragte: Woran soll ich erkennen, daß ich das Land besitzen werde? Isak verfehlte sich durch blinde Vorliebe für Esau, Jakob mußte nach ruhelosem Leben auswandern in die Fremde, nach dem heidnischen Ägypten, wo die Thora sich nicht niederlassen konnte, da sie nur im Heiligen Lande wohnen kann. Moses endlich war der makellose Mann, den die Thora sich erwählte, um mit ihm sich zu vereinen. — Da der Piut in manchen Ausgaben der Schabuothgebete ganz oder teilweise ausgelassen ist, so sei verwiesen auf die Ausgabe von M. E. Stern, Machsor schel Schabuoth, Bd. V. S. 150 ff.

1) S. Abraham ibn Esra zu Gen. 2, 11.

nunft und die Tradition. Wenn Saadja in seinem Kitâb Al-Amânât vier „Quellen der Wahrheit" kennt, nämlich Sinneserkenntnis, Vernunft, Schrift und Tradition[1]), so steht das mit dem, was er in unserer Einleitung sagt, nicht in Widerspruch; denn hier handelt es sich nur um die Mittel religiöser Erkenntnis, für welche ja die Sinneswahrnehmung als solche keine Bedeutung hat.

Was unter den Vernunft- und den Schriftgeboten zu verstehen ist, die Saadja als Resultat, bezw. als Objekt der drei Gotteszeugnisse angiebt, das erhellt zur Genüge aus dem oben mitgeteilten Kapitel des III Traktates der Amânât über die Arten der Gebote. Überhaupt bietet der ganze dritte Abschnitt der Einleitung dem Verständnis keine weitere Schwierigkeit, bis auf den einen Ausdruck, mit welchem Saadja das der hl. Schrift nachfolgende Gotteszeugnis benennt: „Tradition der Propheten." Mit diesen Propheten meint Saadja allerdings die als Verfasser biblischer Schriften bekannten Männer; unter ihrer „Tradition" sind aber nicht ihre kanonischen Schriften zu verstehen — diese würden unter das zweite, mittlere „Zeugnis" fallen, denn von der Aufstellung eines Gegensatzes zwischen der Thora und den übrigen hl. Schriften kann hier nicht die Rede sein — sondern Saadja stützt sich hier auf die jüdische Doktrin, wonach die ältesten Entscheidungen der Gesetzesschulen auf prophetische mündliche Überlieferungen und Aussprüche zurückgeführt wurden. Nach israelitischer Anschauung ist nämlich die Mischna und ihr Kommentar, die Gemara, nichts anderes als die schriftliche Fixierung der mündlichen Tradition, deren Anfänge bis in die Zeit der Offenbarung des sinaitischen Gesetzes zurückgehen. Sie beruht als תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה ebenso sehr auf göttlicher Auktorität[2]), wie die hl. Schrift selbst,

1) Amânât ed. Landauer pg. 102; cfr. ib. pg. 12—14.

2) S. Strack, Einleitung in den Talmud, Leipzig 1894, S. 46 f.

die תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב. Die mündliche Überlieferung wird getragen von der sogenannten „Kette der Tradition“, deren Glieder nächst Moses die Ältesten, dann die Propheten, weiterhin die Männer der großen Synagoge und des Synedriums sind. Diese berufenen Träger der Tradition haben nun — und damit kommen wir auf das, was Saadja an unserer Stelle im Sinne hat — die ursprünglich von Gott geoffenbarte mündliche Thora in accidenteller Weise vermehrt, indem sie teils durch Modifikation einzelner Gebote den Veränderungen Rechnung trugen, die der Lauf der Jahrhunderte und die Wandlungen der Lage des Volkes mit sich brachten, teils durch gesetzlich verpflichtende Entscheidungen zweifelhafte Fälle lösten, teils endlich allgemein gehaltenen Geboten durch Festsetzung eines bestimmten Maßes eine festere Norm gaben. Wenn Saadja von den Gliedern der Traditionskette gerade die Propheten hervorhebt, so geschieht das wohl darum, weil schon ihr Name und ihre aus der hl. Schrift bekannte Inspiration von vornherein ihre Auktorität zu gesetzlichen Entscheidungen sicher stellte.

Der Inhalt und Zweck des dritten Abschnittes der Pentateuch-Einleitung ist also eine an den Anfang der hl. Schrift gestellte Warnung, die hl. Schrift nicht als einzige Glaubensquelle zu betrachten, sondern sie zu ergänzen durch Vernunft und Tradition, in denen man gleichwertige Quellen der Gotteserkenntnis zu sehen habe, indem sie gerade so gut wie die hl. Schrift „Zeugnisse“ seien, die Gott den Menschen verliehen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Warnung Saadjas auf die Sekte der Karaeer gemünzt ist, die nur dem geschriebenen Worte Gottes Auktorität beimaßen und die thalmudische Tradition mit sarkastischem Spott verhöhnten. Diese Sekte, die bis in die neueste Zeit noch vereinzelte Vertreter gefunden hat, scheint zu Saadjas Zeit sehr viele Anhänger gehabt zu

haben. An Saadja selbst fand sie einen ebenso eifrigen als geschickten Gegner[1]), der ihr sowohl in besonderen polemischen Schriften als auch in seinen exegetischen und philosophischen Werken, wo er es nur immer konnte, manchen nachhaltigen Hieb versetzte.

Der letzte Schlußabschnitt bietet nach zwei Seiten hin besonderes Interesse. Einesteils durch die Aufzählung der Gegenstände, die Saadja in seinem kurzen Kommentar nicht behandeln will[2]), denn es ist offenbar, daß Saadja und seine Zeitgenossen die Erörterung aller dieser Gegenstände als Aufgabe eines eigentlichen großen Kommentars betrachteten. Zur Ergänzung dieser Aufzählung dient auch noch die Bemerkung am Ende des dritten Abschnittes der Einleitung, daß Saadja die Traditionswissenschaft schon in seinem großen Thora-Kommentar erörtert habe. Diese indirekte Beschreibung eines großen Kommentars ist insofern nicht wertlos für die Geschichte der Exegese, weil wir, von Saadja abgesehen, Kommentare aus

1) Zu Saadjas Zeit bereiste der Karäer Salmon ben Jerucham Palästina, und ging von da nach Ägypten, wo die karäischen Gemeinden durch das mutvolle Auftreten des noch jungen Saadja in große Verwirrung geraten waren. Deshalb schrieb Salmon damals seine polemische Schmähschrift gegen ihn. (Einzelne Teile dieser, größtenteils noch unedierten Schrift s. bei Graetz, Gesch. der Juden, V, S. 270 ff.).

2) Mit dem „Lästerer gegen die Erzählungen" der Thora hat Saadja offenbar den berüchtigten Chivi ha-Balkhi und seine frivole Exegese im Sinne. Chivi schrieb um die Mitte des IX. Jahrhunderts ein Buch über 200 Einwände gegen die Wahrheit der hl. Schrift, worin er namentlich die Wunder des Exodus in rationalistischer Weise zu erklären suchte. Saadja erwähnt ihn ausdrücklich in den Amânât (ed. Laudaner pg. 37) als Vertreter der Lehre von der Ewigkeit der Materie. Es ist bezeichnend für den vornehmen Ton der saadjanischen Polemik, daß er ihn mit seinem richtigen Beinamen Al-Balchî nennt, während die sonstige jüdische Polemik durch Umstellung der Buchstaben b und ch daraus ein Schimpfwort machte, Chivi ha-Khalbi (Hundesohn). Über die Exegese Chivis vgl. Graetz a. a. O. im Anhang (Note 20, I[7] u. II) und Études Juives Bd. XXII S. 287.

jener Zeit und von solchem Stile nicht besitzen. Auch Saadja selbst scheint nicht alle seine Kommentare so weitläufig angelegt zu haben, wie den großen Kommentar zum Pentateuch, der in der That lange Exkurse enthielt. Leider sind uns auch von diesem nur wenige Fragmente erhalten [1]).

Der übrige Inhalt des Schlußabschnittes giebt den besonderen Charakter des vorliegenden kurzen Pentateuch-Kommentars an. Dieser bietet eine dem Saadja eigentümliche Art der Wiedergabe des biblischen Sinnes dar, die zum größten Teile sich streng an den Wortlaut des Hebräischen hält und insofern eine einfache arabische Übersetzung ist; aber bei allen Stellen, die dem Verständnis Schwierigkeiten bieten oder nach Saadjas Meinung zu mißverständlichen Deutungen Anlaß geben konnten, hat er durch kleine Zusätze oder Änderungen seine eigene Auffassung in den Text hineingetragen bezw. an die Stelle des biblischen Textes gesetzt, so daß in diesen Fällen keine Übersetzung sondern die prophoristische Form der Paraphrase vorliegt.

1) S. Derenbourg im Magazin f. d. Wiss. des Judentums Bd. VII, 1880, S. 133.

3.

Eine ungedruckte Abhandlung des heiligen Johannes von Damaskus gegen die Nestorianer.

Von Dr. Dieckamp in Münster.

Der am 21. Januar 1636 zu Paris versammelte gallikanische Klerus beauftragte den Kanonikus Johann Aubert, eine Gesamtausgabe der Werke von Johannes Damascenus, Origenes, Maximus und Ephrem Syrus vorzubereiten, da dieses Unternehmen sich in den religiösen Kontroversen als ein dringendes Bedürfnis herausgestellt habe [1]). Aubert vollendete zunächst bis 1638 seine Ausgabe des hl. Cyrillus von Alexandrien und nahm dann die Vorarbeiten für Ephrem und Johannes in Angriff. Er fand hierbei insbesondere die opferwillige Unterstützung des unermüdlichen Leo Allatius, der ihm aus den römischen Bibliotheken nicht weniger als einundvierzig Werke, die teils mit Recht teils irrtümlich als Arbeiten des Damasceners galten oder sonst für die Edition nützlich zu sein schienen, in Abschriften zuschickte und eine kritische Untersuchung über die Schriften des Kirchenlehrers beifügte [2]).

Doch sollte die Mühe des Allatius fast ganz vergeblich sein. Aubert wandte seinen Eifer mehr der Ausgabe des Ephrem Syrus zu, und als die französischen Bischöfe deshalb den Dominikaner Franz Combefis um die Bearbeitung der Schriften des Damasceners ersuchen wollten, gab er zwar

1) Vgl. M. Lequien in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke des Damasceners (Migne, Patrol. gr. 94, 71). J. Langen, Johannes von Damaskus. Gotha 1879 S. 29.

2) A. a. O. 71. 113 ff.

hierzu seine Zustimmung, ließ sich aber durch nichts bewegen, die Kopieen des Allatius herauszugeben, so daß Combefis den ihm gewordenen Auftrag nicht auszuführen vermochte. Noch mehr, als Aubert 1650 starb, gingen alle Manuscripte, die in seinem Besitze gewesen waren, spurlos zu Grunde[1]).

So konnte weder Philipp Labbé, der eben damals die Werke des Damasceners zu edieren beabsichtigte und 1652 zu Paris einen Conspectus novae editionis omnium operum S. Joannis Damasceni monachi et presbyteri veröffentlichte, noch Michael Lequien, der im Jahre 1712 endlich das so oft begonnene Werk der Gesamtausgabe zur Ausführung brachte, die von Allatius gelieferten Abschriften benutzen. Nur die oben erwähnte Untersuchung über die Schriften des Kirchenvaters und ein von Allatius unter dem 19. Oktober 1652 nach Paris geschicktes, 1653 in seinen Symmicta S. 448 f. abgedrucktes Verzeichnis jener Abschriften standen Lequien zu Gebote. Doch gelang es ihm, sich alle in dieser Liste aufgeführten Werke des heiligen Johannes mit Ausnahme von zweien aus den Bibliotheken zu verschaffen. Diese zwei konnte er nirgends auftreiben: nusquam potui reperire[2]). Es war ein *Λίβελλος ὀρθοδοξίας* und eine Abhandlung *Περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν*. Auch den Forschern der Folgezeit, die noch einzelne Schriften des Kirchenlehrers ans Licht gezogen haben, sind diese beiden Abhandlungen unbekannt geblieben.

Indeß ist wenigstens die eine von ihnen nicht untergegangen. Der codex Vaticanus graecus 1672 (V), sehr wahrscheinlich derselbe, den Leo Allatius benutzt hat, wie sogleich die Angaben unter n. 3—5 erkennen lassen, enthält den *Λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν* auf Bl. 66—75^{v} mitten unter anderen Schriften des Damasceners. V besteht aus zwei

1) A. a. O. 73.

2) Bei Migne Patrol. gr. 95, 417.

schon dem Formate nach ganz verschiedenen Theilen. Der erste umfaßt 161 Pergamentblätter (0,315 × 0,247), deren Seiten zu 21—24 Zeilen durchweg sehr sorgfältig beschrieben sind. Er gehört dem 13. Jahrhundert an. Die ersten und die letzten Blätter haben durch Feuchtigkeit stark gelitten und sind teilweise zerstört. Am Anfange und am Ende fehlen Blätter. Den Inhalt bildet:

1. Bl. 1—64ᵛ. Johannes von Damaskus „Über den orthodoxen Glauben". Der Text beginnt im 10. Kapitel des II. Buches (oder Kap. 24) nach Lequiens Ausgabe. An dieses Kapitel schließt sich Bl. 1ᵛ—3 eine Aufzählung der Exarchieen an, die sich in den von Lequien benutzten Handschriften nicht vorfand und wovon der codex Regius 3451 nur die ersten Worte enthielt. Die Zählung der Kapitel weicht von der gewöhnlichen ab: Buch II Kap. 11 (oder Kap. 25) heißt hier Kap. 45, Buch II Kap. 12 (oder Kap. 26) wird als Kap. 46 gezählt u. s. w.; das 1. Kap. des III. Buches (oder Kap. 45) ist hier Kap. 65, das 1. Kap. des IV. Buches (oder Kap. 74) hier Kap. 94. Der Text schließt auf Bl. 64ᵛ mit den Worten *δημιουργὸν καὶ κύριον* d. i. mit den letzten Worten von Buch IV Kap. 8 (oder Kap. 81).

2. Bl. 65. Anonyme philosophische Erörterungen. Inc. *Διαιρεῖται ἡ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία εἰς τρία.* Expl. *δι᾽ ἑπτὰ τρόπων συνίστανται τὰ καλά.* Bl. 65ᵛ ist unbeschrieben.

3. Bl. 66—75ᵛ. *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ τοῦ τῇ ἐπωνυμίᾳ Χρυσοῤῥόα λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν.* Inc. *Ἔδει μὲν ἡμᾶς τοὺς ὑπὸ θεοῦ σεσωσμένους.* Der Titel und das Initium stimmen mit den von Allatius (n. XVII) angegebenen überein.

4. Bl. 75ᵛ—91. *Τοῦ αὐτοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ τοῦ Χρυσοῤῥόα λόγος κατὰ Νεστοριανῶν.* Inc. *Πρὸς τοὺς Νεστορίου ὁμόφρονας οὕτως ἀρκτέον τοῦ λόγου.*

Im Verzeichnisse des Allatius (n. XVI) ist gleichfalls der Titel *Κατὰ Νεστοριανῶν* und dasselbe Initium angegeben, während die Ausgabe Lequien's (nach dem codex Regius 2926) hat: *Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν Νεστοριανῶν ἔπος ἀκριβέστατον* (Migne, Patrol. gr. 95, 188 ff.).

5. Bl. 91—121^{v}. *Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ ἐπονομασθέντος Χρυσορρόα λόγος πονηθεὶς κατὰ τῆς θεοστυγοῦς τῶν Ἰακωβιτῶν θρησκείας.* Inc. *Οὐδὲ τὸ καλὸν καλόν, ὅτε μὴ καλῶς γένηται.* Wieder weicht der Titel von dem der Edition (*Ἰωάννου ἁγίου μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμάσκου πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαρείας τὸν Ἰακωβίτην*) erheblich ab, während die Liste des Allatius (n. XIV) den Titel aus V hat. Ebenso fehlt im Initium der Ausgabe das zweite *καλόν*, das sich auch bei Allatius, allerdings mit folgendem *ἐστιν*, findet (Migne 94, 1436 ff.).

6. Bl. 121^{v}—157^{v}. *Τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ διδασκαλία περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἑνὶ Χριστῷ καὶ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως.* Inc. *Εἰ δύο φύσεις καὶ μίαν ὑπόστασιν* (Migne 95, 128 ff.).

7. Bl. 158—161^{v}. *Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου, ὅτι τῇ τρισκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης πρὸ μιᾶς τοῦ νομικοῦ πάσχα τὸ μυστικὸν τοῦ κυρίου γέγονε δεῖπνον, καὶ ὡς οὐ τὸν ἀμνὸν τότε μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ Χριστός.* Inc. *Ἐζήτηται περὶ τοῦ δείπνου τοῦ δεσποτικοῦ πολλοῖς.* Der Traktat ist am Schluß unvollständig, die letzte Seite fast ganz unleserlich. Auch dem jüngsten Herausgeber C. Walter (Joannis Philoponi libellus de paschate: Commentationes philol. Jenenses VI, 2 [1898] S. 197—229; zugleich Jenaer Dissertation) ist diese Handschrift unbekannt geblieben. Sie ist die einzige

unter den bis jetzt aufgefundenen, die Johannes Philoponus als den Verfasser angibt und hierdurch seine bisher nur aus inneren Gründen erschlossene Autorschaft in erfreulicher Weise bestätigt.

Der zweite Teil von V, Bl. 162—221ᵛ, besteht aus Papierblättern (0,283 × 0,215) und gehört dem 14. oder 15. Jahrhundert an. Die Seiten sind in zwei Kolumnen mit sehr blasser Tinte ziemlich nachlässig geschrieben. Insbesondere die rothe Tinte der Überschriften und der Lemmata ist stark verblaßt. Bl. 162—220ᵛ enthält eine anonyme, am Schlusse unvollständige Sammlung von Fragen und Antworten asketischen Inhalts. Die Antworten sind der hl. Schrift und den Vätern entnommen. Da, wie ich bei flüchtiger Durchsicht sah, der Patriarch Nikephoros von Konstantinopel aufgeführt wird, so ist die Sammlung frühestens im 9. Jahrhundert entstanden. — Auf Bl. 221 stehen einige von anderer Hand geschriebene Fragmente astronomischen Inhalts.

Außer V ist mir keine Handschrift des *Λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν* bekannt geworden. Die Textesgestalt in V ist aber glücklicherweise so vortrefflich, daß nur an wenigen Stellen eine Emendation notwendig erscheint. Die Orthographie ist überraschend sorgfältig. Abgesehen von manchen Abweichungen in der Interpunktion und in der Accentuierung der Enklitika, die ich stillschweigend verbessert habe, sind, wie die Noten unter dem Texte zeigen, sehr wenige Versehen vorgekommen. Das iota subscriptum fehlt regelmäßig. Bei der Abteilung des Textes in längere oder kürzere Abschnitte habe ich mich durchweg an die in der Handschrift vorliegende Einteilung gehalten und nach dem Vorgange Lequien's Zahlen angebracht.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ τοῦ τῇ ἐπωνυμίᾳ Χρυσορρόα λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν.

1. *Ἔδει μὲν ἡμᾶς τοὺς ὑπὸ θεοῦ σεσωσμένους διὰ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ, ὃν ἔδωκε λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, κατὰ τὸν τοῦ κυρίου λόγον πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἕνα θεὸν καὶ μίαν οὐσίαν θεότητος ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ὅτι τε „ὁ λόγος" τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν „σὰρξ" ἀτρέπτως „ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν", πειθομένους τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις. ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ τῶν ζιζανίων ἐπισπορεὺς ὀργάνων ἀξίων αὐτοῦ δραξάμενος συνέχεε τὸν τοῦ θεοῦ λαὸν καὶ συνετάραξεν, ἤγειρε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον τοὺς ὑπασπιστὰς τῆς ἀληθείας, τοὺς ποιμένας τε καὶ διδασκάλους ὡς φωστῆρας ἐν κόσμῳ λόγον ζωῆς ἐπέχοντας, καὶ δι' αὐτῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν βασιλικὴν καθωδέγησε τρίβον, οἵτινες μέσην ὁδὸν βαδίζειν ἐδίδαξαν μὴ ἐκκλίνοντας μήτε εἰς τὰ δοκοῦντα δεξιὰ μήτε εἰς τὰ προδήλως ἀριστερὰ γνωριζόμενα· οἷς καὶ ἡμεῖς πάσῃ δυνάμει ἐξακολουθοῦντες οὐ πλανηθησόμεθα.*

2. *Πιστεύομεν τοίνυν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσε-*

---

1. *τοῦ — Χρυσορρόα* von anderer Hand hinzugeschrieben V | *εἰς εἰς* V | *εἰς πατέρα κτλ.* vgl. Matth. 28, 19 | *ὁ λόγος κτλ.* Joh. 1, 14 | *ὁ — ἐπισπορεὺς* vgl. Matth. 13, 38 f. | *ὀργάνων* V | *ὡς — ἐπέχοντας* vgl. Phil. 2, 15 f. | *ἐπὶ τὴν βασιλικὴν κτλ.* vgl. Num. 20, 17.

Zu 1 *ὁ λόγος σὰρξ ἀτρέπτως ἐγένετο* (und 2: *σὰρξ — παρθένου*) vgl. De fide orthodoxa III, 1 (Migne 94, 984 B): *ὁ λόγος σὰρξ ἀτρέπτως ἐγένετο ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου.* Vgl. auch a. a. O. III, 11 (1024 B); IV, 6 (1112 A); Expositio fidei 8 (95, 426 C): Factus porro est sine conversione caro et habitavit in nobis. — Zu *ἐπὶ τὴν — γνωριζόμενα* vgl. Contra Jacobitas 3 (siehe Anhang im Anf.): *τῆς ἀληθείας οἱ κήρυκες . . μέσην δὲ καὶ βασιλικὴν διανύσαντες τρίβον οὐ πρὸς τὸ εὐώνυμον ἐνέκλιναν, οὐ πρὸς τὸ δοκοῦν δεξιὸν ἀπηνέχθησαν.* Vgl. Expositio fidei 1 (95, 418 B).

σιν ἤτουν προσώποις προσκυνουμένην καὶ λατρευομένην ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως, ὅτι τε αὐτὸς ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννηθεὶς ἐκ πατρός, αὐτὸς εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς σὰρξ ἀτρέπτως ἐγένετο ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, οὔτε τῆς θεότητος τραπείσης εἰς σαρκὸς φύσιν (ἄτρεπτον γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀναλλοίωτον), οὔτε τῆς σαρκὸς μεταβληθείσης εἰς φύσιν θεότητος (πάσης γὰρ τὸ θεῖον προσθήκης ἐστὶν ἀνεπίδεκτον).

3. Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος, δύο μὲν φύσεις, ἑκάστην τελείαν κατὰ τὸν ἑαυτῆς ὅρον τε καὶ λόγον, ἵνα μὴ τροπὴν ἢ σύγχυσιν εἰσάγωμεν, μίαν δὲ τὴν ὑπόστασιν, ἵνα μὴ δυάδα υἱῶν καὶ τέταρτον τῇ τριάδι παρεισενέγκωμεν πρόσωπον. ἡ μὲν γὰρ φύσις ἄλλο ποιεῖ, ἡ δὲ ὑπόστασις ἄλλον, καὶ πρόσωπον ἀφορίζει. εἰ γὰρ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τρεῖς ὑποστάσεις λέγοντες τρία κηρύττομεν πρόσωπα, ἀνάγκη τοὺς ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύο ὑποστάσεις ὁμολογοῦντας συνομολογεῖν καὶ δύο πρόσωπα.

4. Φύσις μὲν οὖν καὶ οὐσία καὶ μορφὴ τὸ εἶδος δηλοῖ

2. *ἐκ — παρθένου* Symb. Nic. — 3. *ἄλλον*] *ἄλλο* V, das *ν* ist ausradiert; doch vgl. 47. — 4. *οὐσία τὸ εἶδος δηλοῖ καὶ μορφὴ* V.

Zu 2 *οὔτε τῆς θεότητος κτλ.* vgl. Expositio fidei 9 (95, 428 B): deitas eius in corporis naturam non migravit neque corpus in naturam verbi. Zu *ἄτρεπτον κτλ.* (ebenso 23) vgl. De fide orth. I, 13 (94, 853 C): *ἄτρεπτον οὖν παντελῶς τὸ θεῖον καὶ ἀναλλοίωτον*, Adv. Nestorianos 1 (95, 189 A): *ἄτρεπτον γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀναλλοίωτον.* Zu *πάσης κτλ.* vgl. Contra Jacobitas 53 (94, 1464 B): *ἡ δὲ θεία φύσις πάσης ἀλλοιώσεως καὶ προσθήκης ἐστὶν ἀνεπίδεκτος*, ähnlich 1461 D. — Zu 3 *τοῦ ἑνὸς κτλ.* vgl. 94, 1000 C. 1004 B. 1424 C. 1476 B; 95, 9 A. Zu *δύο — λόγον* vgl. De fide orth. I, 2 (94, 793 A): *ἐν δύο φύσεσι . . τελείως ἐχούσαις κατὰ τὸν ἑκάστῃ πρέποντα ὅρον τε καὶ λόγον*, genau ebenso De recta sententia 2 (94, 1424 D), vgl. Contra Jacobitas 19 (94, 1448 A). Zu *ἡ μὲν γὰρ κτλ.* vgl. Dialectica 5 (94, 544 A): *ποιεῖ δὲ τὸ εἶδος ἤγουν ἡ φύσις . . οὐκ ἄλλον, οὐδὲ ἀλλοῖον, ἀλλὰ ἄλλο.* Vgl. De fide orth. III, 7 (94, 1012 C): *τὸ μὲν ἄλλο φύσεως,*

τουτέστι τὴν κοινότητα, οἷον θεότης, ἀνθρωπότης· ὑπόστασις δὲ καὶ πρόσωπον τὸ μερικὸν καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφιστάμενον, οἷον ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα, ἐπὶ μὲν τῆς θεότητος πατήρ, υἱός, πνεῦμα ἅγιον, ἐπὶ δὲ ἀνθρωπότητος Πέτρος, Παῦλος, Ἰωάννης.

5. Ὥσπερ ἀδύνατον φύσιν καὶ φύσιν μίαν φύσιν εἶναι ἐπὶ Χριστοῦ, οὕτως ἀδύνατον ὑπόστασιν καὶ ὑπόστασιν μίαν ὑπόστασιν εἶναι. εἰ δὲ δυνατὸν ὑπόστασιν καὶ ὑπόστασιν μίαν ὑπόστασιν εἶναι καὶ πρόσωπον καὶ πρόσωπον ἓν πρόσωπον εἶναι, δυνατὸν φύσιν καὶ φύσιν μίαν φύσιν εἶναι ἐπὶ Χριστοῦ.

6. Ὥσπερ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις ἀνούσιος, οὐκ ἀνάγκη δὲ ἑκάστην ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχειν οὐσίαν, οὕτως οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος, καὶ οὐκ ἀνάγκη ἐπὶ τῶν ἑνουμένων ἑκάστην φύσιν ἰδίαν καὶ ἀνὰ μέρος ἔχειν ὑπόστασιν.

7. Ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τρεῖς ὑποστάσεις λέγοντες οὐκ ἀναγκαζόμεθα ἑκάστῃ ὑποστάσει ἰδίαν διδόναι φύσιν, ἀλλ' αἱ τρεῖς ἔχουσι μίαν φύσιν καὶ οὐσίαν κοινὴν τῆς θεότητος, καὶ οὔτε ἀνούσιος ἐπὶ μιᾷ ἑκάστῃ αὐτῶν, οὐδὲ ἑκάστη ἰδίαν ἔχει οὐσίαν, οὕτως ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ δύο φύσεις λέγοντες οὐκ ἀναγκαζόμεθα ἑκάστῃ φύσει ἰδίαν διδό-

---

4. ἐπὶ δὲ <τῆς>? — 7. τοῦ τοῦ Χριστοῦ V.

τὸ δὲ ἄλλος ὑποστάσεως, u. ö. — Zu 4 φύσις κτλ. vgl. Dialectica 30 (94, 592 B): οἱ δὲ ἅγιοι πατέρες . . τὸ μὲν κοινὸν . . οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφὴν ἐκάλεσαν, . . τὸ δὲ μερικὸν ἐκάλεσαν ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν. Vgl. auch 94, 541 f. 608 B. 997 A. 1001 C u. ö. — Zu 5 ἀδύνατον vgl. Dialectica 66 (94, 668 B): ἐκ δύο δὲ φύσεων μίαν φύσιν ἀποτελεσθῆναι σύνθετον ἢ ἐκ δύο ὑποστάσεων μίαν ὑπόστασιν, παντελῶς ἀδύνατον. Vgl. auch Dialectica 21 (94, 609 A), Contra Jacobitas 33 (94, 1452 C). — Zu 6 οὐκ ἔστι κτλ. vgl. De fide orth. III, 9 (94, 1016 C): εἰ γὰρ καὶ μή ἐστι φύσις ἀνυπόστατος ἢ οὐσία ἀπρόσωπος, . . ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀλλήλαις ἑνωθείσας φύσεις καθ' ὑπόστασιν ἑκάστην ἰδίαν κεκτῆσθαι ὑπόστασιν. Ebenda im Wesentlichen dieselben Erörterungen wie unten 7. Vgl. auch Contra Jacobitas 11 (94, 1441 A C), 50 (1460 B), De natura composita 5. 6 (95, 120 A).

ναι ὑπόστασιν, ἀλλ᾽ αἱ δύο φύσεις ἔχουσι μίαν ὑπόστασιν κοινὴν τῆς υἱότητος ἤγουν τῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. ἡ αὐτὴ γὰρ ὑπόστασις υἱὸς θεοῦ κατὰ τὴν θεότητα καὶ υἱὸς τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ οὔτε ἀνυπόστατος μία ἑκάστη ἐστὶ τῶν φύσεων, οὐδὲ ἑκάστη ἰδίαν ἔχει ὑπόστασιν. καὶ ὥσπερ ἐκεῖ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις μίαν φαμὲν φύσιν, οὕτως ὧδε τὰς δύο φύσεις μίαν ὑπόστασιν λέγομεν.

8. Ἐρώτησις. Ἔστιν ὑπόστασις ἀνούσιος; ἐρεῖς· οὐδαμῶς. δὸς οὖν ἑκάστῃ ὑποστάσει τῆς ἁγίας τριάδος ἰδίαν οὐσίαν. ἀλλ᾽ οὐ δίδως. εἰ δὲ λέγεις, ὅτι ἡ αὐτὴ φύσις τῶν τριῶν ἐστιν ὑποστάσεων, ἐρῶ κἀγώ, ὅτι, εἰ καὶ οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος, ἡ αὐτὴ ὑπόστασίς ἐστι τῶν δύο Χριστοῦ φύσεων.

9. Εἰ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις ἀπρόσωπος, δύο δὲ ὑποστάσεις ἐν τῷ Χριστῷ, ἀνάγκη καὶ δύο λέγειν πρόσωπα.

10. Ὥσπερ ὁ Πέτρος μία ἐστὶν ὑπόστασις, φύσεις δὲ δύο, ψυχὴ καὶ σῶμα, κατ᾽ ἄλλην μὲν φύσιν νοεῖ τουτέστι κατὰ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν, κατ᾽ ἄλλην δὲ τέμνεται τουτέστι κατὰ τὴν τοῦ σώματος, εἷς δέ ἐστι Πέτρος καὶ μία ὑπόστασις, ἡ καὶ τοῦτο ἐνεργοῦσα κἀκεῖνο πάσχουσα, καὶ οὔτε ἡ ψυχὴ τέμνεται, εἰ καὶ ὁ Πέτρος τέμνεται, οὔτε τὸ σῶμα νοεῖ, εἰ καὶ ὁ Πέτρος νοεῖ, ἀλλ᾽ ὁ Πέτρος νοεῖ μέν, καθὸ ψυχὴν ἔχει, τέμνεται δέ, καθὼ σῶμα· οὕτω καὶ ὁ Χριστός, μία ὢν ὑπόστασις, ἔχων δὲ δύο φύσεις τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκώσεως, κατὰ μὲν τὴν θεότητα αὐτοῦ ἐθαυματούργει, κατὰ δὲ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἔπασχε· καὶ οὔτε ἡ θεότης αὐτοῦ ἔπασχεν οὔτε τὸ σῶμα ἐθαυματούργει, ἀλλ᾽ ὁ εἷς Χριστός, ἡ μία ὑπόστασις, τὸ ἓν πρόσωπον καὶ ταῦτα ἐνήργει ὡς θεὸς κἀκεῖνα ἔπασχεν ὡς ἄνθρωπος. καὶ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Πέτρου ἡ μὲν ψυχὴ μεταδίδωσι τῷ σώματι ζωῆς, αἰσθήσεως, κινήσεως, τὸ δὲ σῶμα λαμβάνει, μία δέ ἐστιν ὑπόστασις τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος, οὕτω καὶ ἐπὶ

Zu 9 vgl. unten 32. — Zu 10 κατὰ μὲν κτλ. (ähnlich unten 25) vgl. De

τοῦ Χριστοῦ ἡ μὲν θεότης δίδωσιν, ἡ δὲ ἀνθρωπότης λαμβάνει, μία δὲ ὑπόστασίς ἐστι τῆς διδούσης θεότητος καὶ τῆς λαμβανούσης ἀνθρωπότητος.

11. *Εἰ οὖν ὁ υἱὸς τῆς παρθένου ἐγένετο υἱὸς τοῦ θεοῦ χάριτι, δύο υἱότητες, ἄλλη τοῦ φύσει καὶ ἄλλη τοῦ χάριτι, καὶ οὐχ εἷς υἱός, ἀλλὰ δύο. υἱὸς γὰρ φύσει καὶ υἱὸς χάριτι ἀδελφοὶ μὲν κληθήσονται, εἷς δὲ υἱὸς οὐκ ἂν λεχθείη ποτέ, ἐπεὶ καὶ πάντες οἱ χάριτι υἱοθετηθέντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἷς ἐσμεν υἱὸς μετὰ τοῦ φύσει υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ ἓν πρόσωπον.*

12. *Ἡμεῖς δὲ οὔ φαμεν τὸν υἱὸν τῆς παρθένου γενέσθαι υἱὸν θεοῦ, οὐδὲ ὑπόστασιν τοῦ ἀνθρώπου γενέσθαι θεόν, ἀλλὰ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γενέσθαι υἱὸν τῆς παρθένου, καὶ τὴν ὑπόστασιν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ χρηματίσαι ἄνθρωπον.*

13. *Τὸ ‚θεὸς‘ ὄνομα καὶ τὸ ‚ἄνθρωπος‘ ὄνομα, ὁμοίως ‚ψυχὴ‘ καὶ ‚σῶμα‘ οὐχ ὑπόστασιν χαρακτηρίζει, ἀλλὰ φύσιν, εἰ καὶ ἐπὶ ὑποστάσεως λεχθῇ, οὐ τὸν ὅρον δηλοῖ τῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ ποίας ἐστὶν ὑπόστασις φύσεως. ‚θεὸς ὁ πατήρ‘· οὐ τὸ τῆς ὑποστάσεως ἰδίωμα δηλοῖ τὸ ‚θεός‘, ἀλλὰ ποίας ἐστὶ φύσεως, τὸ δὲ ‚πατὴρ‘ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποστάσεως. ‚ἄνθρωπος ὁ Πέτρος‘· τὸ μὲν ‚ἄνθρωπος‘ δηλοῖ, ποίας τυγχάνει φύσεως, τὸ δὲ ‚Πέτρος‘ δηλοῖ κυρίως τὴν ὑπόστασιν.*

---

fide orth. III, 3 (94, 996 A.): *αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη γινώσκομεν, εἰ καὶ κατ' ἄλλο ἐθαυματούργει καὶ κατ' ἄλλο τὰ πάθη ὁ αὐτὸς ὑπέμενεν.* — Zu *ἡ μὲν ψυχὴ κτλ.* vgl. De duabus voluntatibus 16 (95, 145 A.): *τούτῳ μεταδίδωσι ζωῆς καὶ κινήσεως.* Vgl. unten 19. — Zu 11 *υἱὸς γὰρ φύσει κτλ.* vgl. Expositio fidei 9 (95, 429 D): Sed et si ille natura dei filius et ille dei adoptione filius unus est, nos quoque omnes cum dei filio unus filius sumus. — Zu 13 vgl. De fide orth. III, 11 (94, 1028 A): *‚θεὸς‘ δὲ καὶ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως σημαίνει καὶ ἐφ' ἑκάστης τῶν ὑποστάσεων τάττεται παρωνύμως, ὥσπερ καὶ ‚ἄνθρωπος‘. θεὸς γάρ ἐστιν ὁ θείαν ἔχων φύσιν καὶ ἄνθρωπος ὁ ἀνθρωπίνην.* Vgl. 94, 997 A. 1469 D.

14. Ὑπόστασις ἐν τῇ φύσει θεωρεῖται καὶ ἡ φύσις ἐν τῇ ὑποστάσει, καὶ κατὰ τοῦτό φαμεν ἐν τῷ Χριστῷ δύο φύσεις, θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα, καὶ τὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι, θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι. καὶ γὰρ τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι καὶ τὰ μέρη ἐν τῷ ὅλῳ.

15. Μέρη Πέτρου ψυχὴ καὶ σῶμα, μέρη δὲ Χριστοῦ θεότης καὶ ἀνθρωπότης.

16. Ἔθος τῇ γραφῇ, ποτὲ μὲν ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν τὸ ὅλον ὀνομάζειν, ὡς ὁ κύριός φησι· „φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ“. ἰδοὺ ἐξ ἀμφοτέρων ὠνόμασε τὸ ὅλον τουτέστι τὸν ἄνθρωπον. ἀπὸ δὲ ἑνὸς τῶν μερῶν, ὥς φησιν ὁ Δαβίδ· „εὐλογείτω πᾶσα σὰρξ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ“, ἵνα εἴπῃ· πᾶς ἄνθρωπος· οὐ γὰρ σὰρξ ἐκτὸς ψυχῆς εὐλογεῖ τὸν θεόν. καὶ „ἐν ἑβδομήκοντα ψυχαῖς κατῆλθεν Ἰακὼβ εἰς Αἴγυπτον“. καὶ „σίδηρον διῆλθεν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ“. οὐ γὰρ δεσμεῖται ψυχὴ ἄνευ σώματος.

17. Οὕτω ποτὲ μὲν θεὸν ἡ γραφὴ τὸν Χριστόν φησι, ποτὲ δὲ ἄνθρωπον, ποτὲ δὲ καὶ θεὸν καὶ ἄνθρωπον. καὶ ποτὲ μὲν περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ διαλέγεται, ποτὲ δὲ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ποτὲ δὲ περὶ τοῦ συναμφοτέρου. χρὴ οὖν τὰ μὲν ὑψηλὰ νέμειν τῇ θεότητι αὐτοῦ, τὰ δὲ τα-

14. in V kein Absatz. — 16. Matth. 10, 28. | Ἀπὸ V, neue Zeile | Ps. 144, 21. | Akt. 7, 14 f. | Ps. 104, 18.

Zu 14 τὸ ὅλον — ἀνθρωπότης vgl. Contra Jacobitas 71 (94, 1472 A): μέρη τοίνυν Χριστοῦ δύο φύσεις· ἐκ θεότητος γὰρ οὗτος καὶ ἀνθρωπότητος. πῶς οὖν οὐκ ἐν τῷ ὅλῳ τὰ μέρη καὶ τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν; — Zu 15 Μέρη κτλ. vgl. Fragm. (95, 225 B): μέρη μὲν γὰρ ἀνθρώπου ψυχὴ καὶ σῶμα . . καὶ μέρη μὲν Χριστοῦ ἀσύγχυτα θεότης καὶ ἀνθρωπότης. — Zu 17 ποτὲ μὲν περὶ κτλ. vgl. Adv. Nestorianos 38 (95, 209 C): τάς τε προφητικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ Χριστοῦ φωνὰς πῇ ὡς περὶ ἀνθρώπου, πῇ δὲ ὡς περὶ θεοῦ, πῇ δὲ ὡς περὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου διαλεγομένας εὑρίσκομεν. Vgl. 94, 997 B. 1189 B. 1480 C. — Zu 17 χρὴ οὖν κτλ. vgl. De fide orth. IV, 18 (94, 1189 D): δεῖ οὖν τὰ μὲν ὑψηλὰ προσνέμειν τῇ θείᾳ καὶ κρείττονι φύσει

πεινὰ τῇ ἀνθρωπότητι αὐτοῦ, καὶ ταῦτα δὲ κἀκεῖνα τῇ μιᾷ ὑποστάσει.

18. Τὸ εἰπεῖν θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον τὴν τῶν φύσεων δηλοῖ τελειότητα, οὐχ ὑποστάσεις σημαίνει. τὸ ‚θεὸς' φύσεώς ἐστι δηλωτικόν, ὁμοίως καὶ τὸ ‚ἄνθρωπος'. οἴδαμεν τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, ὅτι ὑπόστασίς ἐστι τελεία, καὶ ὅτι ἄχρονος καὶ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀψηλάφητος καὶ ἀπερίγραπτος καὶ ἀπαθής, καὶ οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ πάθος οὐδὲ ὕβρις. καθὸ μὲν οὖν ὑπόστασίς ἐστι τελεία, ἄλλος ἐστὶ παρὰ τὸν πατέρα· ἄλλος γὰρ ὁ πατὴρ καὶ ἄλλος ὁ υἱὸς καὶ ἄλλος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τουτέστιν ἄλλη καὶ ἄλλη ὑπόστασις, καθὼς λέγει ὁ θεολόγος Γρηγόριος· „ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν, οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο· ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι" τουτέστι τῇ φύσει. θεότης γὰρ φύσεως ὄνομα καὶ οὐχ ὑποστάσεως. τὸ δὲ προαιώνιον ἔχειν ὕπαρξιν καὶ τὸ ἀόρατον καὶ τὸ ἀκατάληπτον καὶ τὸ ἀψηλάφητον καὶ τὸ ἀπερίγραπτον καὶ τὸ ἀπαθές, τὸ δημιουργικόν, τὸ θεῖον καὶ παντοδύναμον θέλημα, ἡ παντοδύναμος ἐνέργεια, πάντα ταῦτα οὐχ ὑποστάσεώς εἰσιν, ἀλλὰ φύσεως. ὁμοίως γὰρ θεωροῦνται ἔν τε τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. τὰ δὲ ὁμοίως θεωρούμενα ἐν πάσαις ταῖς ὁμοουσίοις ὑποστάσεσι φυσικά εἰσι. <χαρακτηριστικὰ δὲ ἢ ὑποστατικά εἰσι>

---

18. Τῷ V. | Gregor. Naz. Epist. ad Cledonium I, 4 ed. Migne Patrol. gr. 37, 180 B. | χαρακτηριστικὰ — εἰσι von mir hinzugefügt; in V keine Lücke.

παθῶν καὶ σώματος, τὰ δὲ ταπεινὰ τῇ ἀνθρωπίνῃ, . . καὶ εἰδέναι ἀμφότερα ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Zu 18 τὸ εἰπεῖν κτλ. vgl. de fide orth. II, 7 (94, 1012 A): διὰ τοῦ εἰπεῖν τέλειον θεὸν καὶ τέλειον ἄνθρωπον τὸ πλῆρες καὶ ἀνελλιπὲς δηλοῦντες τῶν φύσεων. — Zu χαρακτηριστικὰ κτλ. vgl. Institutio elementaris 4 (95, 104 A): πᾶν πρᾶγμα, ᾧ ἐνδιαφέρει ὑπόστασις τῆς ὁμοειδοῦς καὶ ὁμοουσίου ὑποστάσεως, λέγεται . . ὑποστατικὸν ἰδίωμα, χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα. Vgl. De duabus voluntatibus 6 (95, 133 D): ὑποστατικὸν δὲ ἰδίωμα τὸ χωρίζον ὑπόστασιν ἀπὸ ἄλλης ὑποστάσεως, u. ö.

τὰ χωρίζοντα ὑπόστασιν ἀπὸ ὁμοουσίου ὑποστάσεως, οἷον τὸ ἀγέννητον τοῦ πατρὸς καὶ τὸ γεννητὸν τοῦ υἱοῦ καὶ τὸ ἐκπορευτὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

19. Οἴδαμεν πάλιν, ὅτι ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου ἔχει ὕπαρξιν χρονικὴν καὶ τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὴν καὶ σχῆμα καὶ μέγεθος καὶ μορφὴν καὶ μέλη καὶ περιγραφὴν καὶ ψηλάφησιν καὶ ζωὴν ἀνθρωπίνην καὶ κίνησιν καὶ αἴσθησιν καὶ τὴν ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μετάβασιν καὶ θέλησιν ἀνθρωπίνην καὶ ἐνέργειαν ἀνθρωπίνην καὶ πεῖναν καὶ δίψαν καὶ ὕπνον καὶ λογισμὸν καὶ δειλίαν καὶ ἀγωνίαν καὶ τὸ ῥαπίζεσθαι καὶ τὸ ἐμπτύεσθαι καὶ τὸ βοηθεῖσθαι ὑπ᾽ ἀγγέλων καὶ τὸ πάσχειν καὶ ἀποθνήσκειν καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα. ἀλλὰ ταῦτα πάντα φύσεώς εἰσι καὶ οὐχ ὑποστάσεως. πάντα γὰρ ταῦτα ἐν ἑκάστῃ ὑποστάσει θεωροῦνται. οὐ γὰρ τὸ ἔχειν ῥῖνα ὑπόστασιν δηλοῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχειν σιμὴν ῥῖνα ἢ γρυπὴν χωρίζει ἐκ τῶν ὁμοουσίων ὑποστάσεων. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ῥῖνα φυσικὸν ὑπάρχει πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις, τὸ δὲ ἔχειν ῥῖνα σιμὴν ἢ γρυπὴν ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον ἀφορίζει. οὔτε οὖν τὰ ἀνθρώπινα ἀναγόμενα ἐπὶ τὴν θεότητα οὔτε τὰ θεῖα καταγόμενα ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα, εἰ καὶ μετέσχε τῶν θείων ἡ σάρξ. μεταδοτικὴ γὰρ ἡ θεότης, οὐ μεταληπτική· μεταδίδωσι τῶν ἑαυτῆς, οὐ μεταλαμβάνει τῶν τῆς σαρκός. οὔτε οὖν τὰ θεῖα ὑπόστασιν ἀφορίζουσιν οὔτε τὰ ἀνθρώπινα, ἀλλὰ φύσιν καὶ φύσιν σημαίνουσιν.

20. Οἴδαμεν πάλιν, ὅτι οὐδέποτε καθ᾽ ἑαυτὴν ὑπῆρξεν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου οὐδὲ ἔσχεν ἀρχὴν ἢ αἰτίαν ὑπάρξεως, εἰ μὴ τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, οὐδὲ ἐγένετο τὸ σῶμα ἐκεῖνο

Zu 19 πεῖναν κτλ. vgl. De fide orth. III, 20 (94, 1081 B): πεῖνα, δίψα, . . ἡ δειλία, ἡ ἀγωνία, . . ἡ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως ὑπὸ τῶν ἀγγέλων βοήθεια καὶ τὰ τοιαῦτα, ἅτινα πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις φυσικῶς ἐνυπάρχουσι. Zu μεταδοτικὴ κτλ. vgl. Contra Jacobitas 52 (94, 1461 C D): αὕτη γὰρ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῆς οἰκείας δόξης τε καὶ λαμπρότητος, οὐ μεταλαμβάνουσα τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν . . μεταδοτι-

τὸ ἅγιον ἢ ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἡ ἄχραντος τινὸς ἑτέρου, εἰ μὴ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ ὅλα τὰ αὐτῆς αὐτοῦ εἰσι καὶ αὐτοῦ λέγονται, οὐχὶ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως. ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ἡ σάρξ αὐτοῦ ἐστι καὶ οὐχ ἑτέρου τινός, αὐτοῦ εἰσι καὶ λέγονται πάντα τὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. διὰ τοῦτο λέγομεν μίαν ὑπόστασιν τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς καὶ οὐ δύο, ὅτι οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἀλλ᾽ εἷς. εἰ γὰρ δύο ὑποστάσεις, ἄλλος καὶ ἄλλος. ἡ γὰρ ὑπόστασις ἄλλον ποιεῖ τὸν δεῖνα, καὶ ἐὰν ἄλλος καὶ ἄλλος, οὐκέτι εἷς, ἀλλὰ δύο υἱοί.

21. Εἷς οὖν ὁ Χριστὸς καὶ οὐ δύο. ὑπέστη μὲν γὰρ ἡ σάρξ, καὶ ἀνένδεκτον μὴ ὑποστῆναι αὐτήν. ἀλλ᾽ οὐ καθ᾽ ἑαυτὴν ὑπέστη οὐδὲ ἐγένετό τινος, εἰ μὴ τοῦ θεοῦ λόγου. οὐ γὰρ τὸ ὑποστῆναι ποιεῖ ὑπόστασιν καὶ ὑπόστασιν, ἀλλὰ τὸ ἕκαστον καὶ καθ᾽ ἑαυτὸ μονομερῶς καὶ κεχωρισμένως καὶ ἰδιαιρέτως ὑποστῆναι καὶ γενέσθαι τὸν δεῖνα καὶ ἴδιον ἔχειν πρόσωπον.

22. Οὐ λέγομεν μὴ ἔχειν τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ὑπόστασιν ἢ πρόσωπον· ἀδύνατον γὰρ μὴ ἔχειν. ἀλλὰ λέγομεν μὴ ἔχειν αὐτὴν ἄλλην ὑπόστασιν ἢ πρόσωπον παρὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον. οὗτινος γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, αὐτός ἐστιν ὑπόστασις αὐτῶν καὶ πρόσωπον. εἰ οὖν ἑτέρου τινὸς

κὴ μέν, οὐ μεταληπτικὴ δέ. — Zu 20 οὐδέποτε κτλ. (ähnlich unten 21. 23. 47). vgl. De recta sententia 2 (94, 1425 D): οὐ γὰρ ὑπῆρξεν ἡ ἔμψυχος σὰρξ τοῦ κυρίου καθ᾽ ἑαυτὴν οὐδὲ ἰδίαν ἔσχεν ὑπόστασιν οὐδὲ ἐγένετο καθ᾽ ἑαυτὸν ὁ δεῖνα, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ λόγου γέγονε καὶ αὐτὸν ἔσχεν ὑπόστασιν. Vgl. 94, 616 B. 668 B. 1017 B u. s. w. Zu ὅλα κτλ. vgl. De fide orth. III, 3 (94, 993 D): αὐτοῦ γάρ ἐστι τὰ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς ὄντα. Zu εἰ γὰρ δύο κτλ. vgl. De duabus vol. 9 (95, 140 B): εἰ δύο ὑποστάσεις, ἄλλος καὶ ἄλλος . . καὶ οὐκέτι εἷς υἱός. Vgl. 94, 1425 A. — Zu 22 Οὐ λέγομεν κτλ. vgl. Expositio fidei 9 (95, 429 B): corpus non possidet personam sibi propriam seorsim a persona verbi, sed verbi dei nostri hypostasis existens in substantia sua unita est carni, quae in ipsius persona existit.

ἐγένετο ἡ σὰρξ ἐκείνη καὶ οὐ τοῦ θεοῦ λόγου, πῶς εἷς ἐστιν υἱός; ὑπεγράψαμεν γάρ, ὅτι ὑπόστασις τὸν δεῖνα ποιεῖ, οἷον Πέτρον καὶ Παῦλον, καὶ ὅτι οὐκ εἰσι Πέτρος καὶ Παῦλος εἷς υἱός, καὶ οὔτε ὁ Πέτρος ἐστὶ Παῦλος οὔτε ὁ Παῦλος Πέτρος. οὐκοῦν εἰ δύο ὑποστάσεις εἴπωμεν, ἄλλην τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ ἄλλην τοῦ υἱοῦ τῆς παρθένου καθ' ἡμᾶς, οὔτε τοῦ θεοῦ ἐστιν υἱὸς ὁ υἱὸς τῆς παρθένου, οὔτε ὁ υἱὸς τῆς παρθένου υἱὸς τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ ὡς ἡμεῖς χάριτι. καὶ ἀδύνατον τὸν φύσει υἱὸν καὶ τὸν χάριτι υἱὸν ἕνα υἱὸν εἶναι. υἱὸς γὰρ καὶ υἱὸς ἀδελφοὶ μὲν λέγονται, εἰ τοῦ αὐτοῦ πατρὸς ἢ τῆς αὐτῆς μητρὸς ὦσιν υἱοί, εἷς δὲ υἱὸς ἀμφότεροι οὐδαμῶς, ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς οἱ χάριτι υἱοὶ τοῦ θεοῦ γενόμενοι εἷς υἱός ἐσμεν μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ προσκυνησάτω ἡμῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια καὶ τὰ καταχθόνια. ἀλλ' οὐκ ἔστι ταῦτα. ὅτι δὲ υἱὸς καὶ υἱὸς πολλοὶ υἱοί, φησὶν ὁ ἀπόστολος· „ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα“. ἰδοὺ οἱ χάριτι υἱοὶ καὶ πολλοὶ καὶ οὐχ εἷς.

23. *Οὐ λέγομεν, ὅτι ὁ λόγος ἐτράπη καὶ ἐγένετο σάρξ ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ λόγος ᾤκησεν ἐν τῇ γαστρὶ τῆς παρθένου οἱονεὶ θεῖος σπόρος καὶ προσελάβετο ἐκ τῆς παρθένου ἐκ τῶν ἁγνῶν αἱμάτων αὐτῆς καὶ ἐν ἑαυτῷ ὑπεστήσατο σάρκα*

---

22. *υἱὸς ὁ υἱὸς*] vielleicht *ὁ υἱὸς υἱὸς* | *τὰ ἐπουράνια κτλ.* vgl. Phil. 2, 10 | *καὶ τὰ τὰ ἐπίγεια* V | Hebr. 2, 10.

Zu 22 *ὑπεγράψαμεν κτλ.* vgl. oben 3. 4. 20. Zu *εἰ δύο κτλ.* vgl. De recta sententia 2 (94, 1425 A): *εἰ γὰρ ἑτέρα ὑπόστασις τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ ἑτέρα τοῦ υἱοῦ τῆς παρθένου, ἄλλος υἱὸς καὶ ἄλλος καὶ οὐχ εἷς υἱός.* Vgl. oben 20. — Zu 23 *οἱονεὶ θεῖος σπόρος* vgl. De fide orth. III, 2 (94, 985 B), Adv. Nestorianos 43 (95, 221 C), wo uns derselbe Ausdruck begegnet, und Expositio fidei 8 (95, 427 A). Zu *ᾤκησεν κτλ.* vgl. De fide orth. III, 2 (94, 985 C): *ἐνοικήσας τῇ γαστρὶ τῆς ἁγίας παρθένου ἀπεριγράπτως ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει ἐκ τῶν ἁγνῶν τῆς ἀειπαρθένου αἱμάτων σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ ὑπεστήσατο.* Vgl. 94, 1008 D; 95, 189 BC. 221 C. 224 A. 427 A.

ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ, καὶ ὅτι ὑπῆρξε καὶ ὑπέστη σὰρξ ἀληθείᾳ οὐ καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' ἐν τῷ θεῷ λόγῳ, οὐδὲ ἔσχε σπορὰν ἢ ἄλλο τι ὑπόστασιν, εἰ μὴ τὸν θεὸν μόνον. παντὸς γὰρ βρέφους ὑπόστασις σπορά, ταύτης δὲ ὁ θεὸς λόγος· καὶ πᾶσα σὰρξ τινὸς γίνεται, αὕτη δὲ οὐδὲ ἑνός, εἰ μὴ τοῦ θεοῦ λόγου. διὰ τοῦτο μία ὑπόστασις. οὕτω νοοῦμεν τὸ „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο", καὶ τὸ ‚ἐσαρκώθη' καὶ τὸ ‚ἐνηνθρώπησεν', οὐχ ὅτι ἐτράπη (ἄτρεπτον γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀναλλοίωτον), οὐδ' ὅτι ἡ σὰρξ ἐτράπη εἰς θεότητα (ἔμεινε γὰρ ἕκαστον ἐν τῷ τελείῳ ὅρῳ τῆς ἰδίας φύσεως), ἀλλ' ὅτι οὔτε ἀρχὴν ἢ αἰτίαν ὑπάρξεως ἔσχεν ἡ σὰρξ ἐκείνη ἡ ἁγία, εἰ μὴ αὐτὸν τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, οὔτε ἄλλου ἐγένετο, εἰ μὴ αὐτοῦ, καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ ὑπέστη, καὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν ἡ ἕνωσις τῶν φύσεων, τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης, ἄνευ συγχύσεως καὶ τροπῆς οἱασοῦν καὶ ἀλλοιώσεως.

24. *Περὶ τοῦ πάθους, πῶς λέγεται τοῦ λόγου.* Οὐ λέγομεν, ὅτι ὁ λόγος εἰς τὴν θείαν αὐτοῦ φύσιν ἐνεπτύσθη ἢ ἔπαθεν, ἀλλ' ἐπειδὰν αὐτὸς ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, καὶ αὐτοῦ ἐστιν ἡ σὰρξ καὶ οὐκ ἄλλου, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος καὶ ἄλλος, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτὸς υἱὸς καὶ Χριστὸς καὶ κύριος, καὶ τὰ πάθη τῆς σαρκὸς αὐτοῦ εἰς αὐτὸν ἀναφέρεται· αὐτοῦ γάρ εἰσι καὶ οὐκ ἄλλου.

25. Ὥσπερ ἡ ψυχή μου ἐμή ἐστι καὶ οὐκ ἄλλου, καὶ τὸ σῶμά μου ἐμὸν καὶ οὐκ ἄλλου, καὶ ὅλα τὰ τῆς ψυχῆς καὶ τὰ τοῦ σώματός μου ἐμά ἐστι καὶ οὔκ εἰσιν ἄλλου,

---

23. ἀλήθεια V. | Joh. 1, 14.

Zu 23 οὐδὲ ἔσχε σπορὰν κτλ. (siehe auch 29) vgl. Adv. Nestorianos 43 (95, 221 C D): ἐφ' ἑκάστης γὰρ τῶν γυναικῶν σύλληψις γίνεται σπορᾶς ἐξ ἀνδρὸς καταβαλλομένης .. καὶ ἡ σπορά ἐστιν ἡ ὑπόστασις .. ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας παρθένου οὐχ οὕτως κτλ. Zu ἄτρεπτον κτλ. vgl. oben 2. Zu οὔτε ἀρχὴν κτλ. vgl. oben 20. 21. 47. Zu ἐν αὐτῷ ὑπέστη κτλ. vgl. Expositio fidei 9 (95, 429 B): in ipsius persona exstitit (caro eius) .. atque in una hypostasi naturarum unio facta est.

ἀλλ' οὐδὲ τὰ τῆς ψυχῆς μου τοῦ σώματός μού εἰσιν οὐδὲ τὰ τοῦ σώματός μού εἰσι τῆς ψυχῆς μου, ἀλλ' ἡ μὲν τομὴ καὶ ῥεῦσις τοῦ σώματος καὶ οὐ τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ λογίζεσθαι καὶ εὐσεβεῖν τῆς ψυχῆς καὶ οὐχὶ τοῦ σώματος, καὶ ταῦτα δὲ κἀκεῖνα ἐμά, ἐπειδὴ ἐγὼ τῇ μὲν ψυχῇ λογίζομαι, τῷ δὲ σώματι τέμνομαι, οὕτω καὶ ὁ θεὸς λόγος πάσχει σαρκὶ καὶ θαυματουργεῖ θεότητι, καὶ οὔτε θεότης πάσχει οὔτε ἡ φύσις τῆς σαρκὸς θαυματουργεῖ, εἰ καὶ διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας ἡ θεία ἐδείκνυτο ἐνέργεια.

26. *Ἀδύνατον οὖν εἰπεῖν ἢ ἐννοῆσαι περὶ θεοῦ, εἰ μὴ ὅπερ αὐτὸς διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν ἡμῖν ἐφανέρωσε, καὶ ἀδύνατον εἰπεῖν τῷ θεῷ· τί ἐποίησας οὕτως; „πάντα γὰρ ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησε.“ καὶ οὐ χρὴ λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις λέγειν· πῶς ἐνδέχεται τοῦτο; „γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης“. ἐπεὶ εἰπέ μοι· πόθεν οἴδαμεν, ὅτι ὁ θεὸς ἐποίησε τὰ πάντα; πῶς ὁ πατὴρ ἐγέννησε τὸν υἱόν; ἢ πῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ γεννᾶται, ἀλλ' ἐκπορεύεται; ἢ πῶς „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“; ὅτι μὲν ὁ υἱὸς γεννᾶται, τὸ δὲ πνεῦμα ἐκπορεύεται, ἐκ τῆς ἁγίας γραφῆς παρελάβομεν, καὶ ὅτι „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“· πῶς δέ, οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ ὁ γεννήσας πατὴρ καὶ ὁ γεννηθεὶς υἱὸς λόγος ὁ γενόμενος σὰρξ καὶ τὸ ἐκπορευόμενον ἅγιον πνεῦμα.*

---

25. *θεῖα* V. — 26. In V kein Absatz | Ps. 134, 6 | Röm. 3, 4. | Joh. 1, 14.

Zu 25 *ἡ μὲν τομὴ κτλ.* vgl. de fide orth. II, 12 (94, 928 A B): *ἴδια μὲν τοῦ σώματος μόνου τομὴ καὶ ῥεῦσις καὶ μεταβολή . ., ἴδια δὲ τῆς ψυχῆς ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ νόησις.* Vgl. 95, 144 D. 177 A. Zu *πάσχει κτλ.* vgl. oben 10. — Zu 26 *Ἀδύνατον κτλ.* vgl. de fide orth. II, 1 (94, 793 B): *οὐ δυνατὸν οὖν [τι] παρὰ τὰ θειωδῶς ὑπὸ τῶν θείων λογίων τῆς τε παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης ἡμῖν ἐκπεφασμένα εἴτοι εἰρημένα καὶ πεφανερωμένα εἰπεῖν τι περὶ θεοῦ ἢ ὅλως ἐννοῆσαι.* Zu *ὅτι μὲν κτλ.* vgl. de fide orth. I, 8 (94, 820 A): *οὕτω μὲν τῆς θείας διδασκούσης γραφῆς, τοῦ δὲ τρόπου τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως ἀκαταλήπτου ὑπάρχοντος.*

27. *Τί τὸ ξένον „μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον“ „ἀπὸ τῶν γενεῶν“, ὅπερ οὐκ ἔγνωσαν οἱ σοφοὶ οὐδὲ οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, εἰ μὴ „ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ“, „ἡ μωρία τοῦ κηρύγματος“, ὅτι ὁ θεὸς ἄνθρωπος γέγονε καὶ ἐσταυρώθη; καὶ γὰρ Ἀβραὰμ φίλος θεοῦ καὶ ἀπέθανε, Μωυσῆς νομοθέτης καὶ ἀπέθανεν, Ἡσαΐας προφήτης καὶ ἐπρίσθη, Ἱερεμίας ἐκ κοιλίας μητρὸς ἡγιάσθη καὶ εἰς βορβόρου λάκκον ἐβλήθη καὶ ἀπέθανε, καὶ Ἰωάννης ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ τὴν κεφαλὴν ἀπετμήθη, καὶ οὐδὲν τούτων „μωρία“ ἐλογίσθη, εἰ μὴ „ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ“, ὅτι ὁ θεὸς ἄνθρωπος γέγονε καὶ ὁ κύριος τῆς δόξης ἐσταυρώθη. τοῦτο παρὰ ἀνθρώποις ἄπιστον καὶ μωρὸν καὶ ἀδύνατον, ὅτι θεὸς ὡράθη καὶ ἐνεπτύσθη. ταῦτα τοῖς πιστοῖς „δύναμις θεοῦ“, ὅτι πάντα ὅσα θέλει δύναται. τοῦτο τὸ ξένον καὶ ἀπόρρητον μυστήριον. „εἰ γὰρ ἔγνωσαν“, ὅτι θεὸς καὶ κύριος τῆς δόξης ἐστὶν ὁ τῆς παρθένου υἱός, „οὐκ ἂν“ αὐτὸν „ἐσταύρωσαν“. οὕτω καὶ ὁ ἀόρατος ὁρᾶται καὶ πάσχει ὁ ἀπαθὴς καὶ μένει οὐδὲν ἧττον ἀπαθής. πάσχει γὰρ σαρκὸς φύσει καὶ μένει ἀπαθὴς τῇ θεότητι. ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον, κἂν ἥνωται καθ' ὑπόστασιν τῷ πάσχοντι σώματι. χρὴ τοίνυν φυλάξαι τὴν γραφὴν σύμφωνον, καὶ ὅτι „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“, καὶ ὅτι „υἱὸς Δαβίδ“ καὶ κύριος Δαβίδ, καὶ „υἱὸς Ἀβραάμ“, καὶ ὅτι προσελάβετο σάρκα καὶ „σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπελάβετο“ καὶ πρὸ Ἀβραὰμ ἦν, „καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ τίς γνώσεται αὐτόν“; καὶ ἀνήρ ἐστιν ὀπίσω Ἰωάννου ἐρχόμενος καὶ πρὸ Ἰωάννου ἦν, καὶ ὅτι ὁ*

27. Kol. 1, 26. | Vgl. 1 Kor. 2, 7 f. | 1 Kor. 1, 18. 21. | vgl. Hebr. 11, 37. | vgl. Jer. 1, 5. — Jer. 45, 6 | 1 Kor. 1, 18. | vgl. 1 Kor. 2, 8. | 1 Kor. 1, 18. 24. | 1 Kor. 2, 8. | Joh. 1, 14. | Matth. 1, 1. — Vgl. Matth. 22, 45. | Matth. 1, 1. | Hebr. 2, 16. Joh. 8, 58. — Jer. 17, 9.

Zu 27 *Τί κτλ.* vgl. Expositio fidei 9 (95, 429 B): quod si rursum una deitati et humanitati est persona, hoc profecto erit mysterium illud stupendum, inconsuetum et absconditum.

ἄρτος τῆς ζωῆς ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἐστι, καὶ ὅτι „οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς“, καὶ ὁ δεύτερος Ἀδὰμ κύριος ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ φύσις ἡ ἀκούσασα· „γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ“, κάθηται ἐπὶ θρόνου καὶ λατρεύεται ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως, καὶ προσθήκην ἡ τριὰς οὐκ ἐδέξατο, καὶ ἐπικατάρατος πᾶς, ὃς πέποιθεν εἰς ἄνθρωπον.

28. Πῶς ταῦτα δύναται συμφωνεῖν, εἰ μὴ ὅτι ὁ υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς κατὰ φύσιν γέγονεν υἱὸς τῆς παρθένου, ἄνθρωπος, δύο φύσεις, μία ὑπόστασις, ὁ αὐτὸς προαιώνιος καὶ πρὸ Ἀβραὰμ καὶ Ἰωάννου καὶ κύριος Δαβίδ, ἀόρατος, ἀπαθής, ἀψηλάφητος ὡς θεός, ὁ αὐτὸς πρόσφατος γενόμενος ἄνθρωπος καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁρατὸς ὁ αὐτός, ψηλαφητός, παθητός, ἐμπτυόμενος, τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως οὐδενὶ τούτων ὑποπιπτούσης.

29. Λέγει γὰρ ἡ γραφή, ὅτι „σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπελάβετο“ καὶ ὅτι „ἐκ σπέρματος Δαβὶδ τὸ κατὰ σάρκα“, καὶ „υἱὸς Δαβίδ, υἱὸς Ἀβραάμ“, ὅτι ἐκ τοῦ Ἀβραμιαίου γένους ἦν ἡ παρθένος καὶ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ ἡ ἐξ αὐτῆς ὑπὸ τοῦ λόγου προσληφθεῖσα σάρξ, καὶ ὅτι τῆς ἡμετέρας φύσεως ἦν ἡ σὰρξ καὶ οὐχ ὁμοούσιος τῷ πατρὶ οὐδὲ οὐρανόθεν κατῆλθε· τὸ δὲ „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, ὅτι αὐτὸς ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις καὶ μία ἐστὶν ὑπόστασις· τὸ δὲ „ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“, ἵνα δείξῃ τὸ διάφορον καὶ ἄτρεπτον τῶν φύσεων· ἑτέρα γὰρ φύσις τοῦ σκηνοῦντος καὶ ἑτέρα τοῦ σκηνώματος. προσλαμβάνεται γὰρ καὶ ἡ σπορὰ σῶμα ἐκ τῶν αἱμάτων τῆς γυναικός, καὶ ἑτέρα μὲν ὑπόστασις <σπορᾶς, ἑτέρα δὲ ὑπόστασις> γυναικὸς καὶ τὰ αἵματα τῆς ὑποστάσεως τῆς γυ-

---

27. Vgl. Joh. 1, 15. | vgl. Joh. 6, 48 ff. | Joh. 3, 13. Vgl. 1 Kor. 15, 45. 47. | Gen. 3, 19. | vgl. Jer. 17, 5. — 29. Hebr. 2, 16. — Röm. 1, 3. | Matth. 1, 1. | vgl. Röm. 1, 3. | Joh. 1, 14. | <. .> von mir hinzugefügt. Zu 29 προσλαμβάνεται κτλ. vgl. oben 23.

ναικός, ἀλλ' οὐ δύο σώματα οὐδὲ δύο ὑποστάσεις τῆς σπορᾶς καὶ τοῦ ἐκ τῆς γυναικὸς ὑπὸ τῆς σπορᾶς προσληφθέντος σώματος, ἀλλ' ἓν σῶμα καὶ μία ὑπόστασις ἐν δυσὶ φύσεσι ψυχῆς τε καὶ σώματος. οὕτω καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τελεία ἦν ὑπόστασις, καὶ εἰ προσελάβετο ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σάρκα ἐμψυχωμένην, οὐ δύο ὑποστάσεις, ἀλλὰ μία ὑπόστασις ἐν δυσὶ φύσεσιν. ὅπερ γὰρ ἐκεῖ φυσικῶς, τοῦτο ὧδε ὑπὲρ φύσιν καὶ ἔννοιαν.

30. *Οὕτω θεὸς ὁ Χριστός. διὸ καὶ θεοτόκος ἡ τοῦτον τεκοῦσα παρθένος.* ἡ γὰρ θεὸν τεκοῦσα δικαίως ἂν καὶ θεοτόκος καλοῖτο, οὐχ ὡς θεὸν γυμνὸν τεκοῦσα, οὐδ' ὡς τῆς θεότητος τοῦ μονογενοῦς ἐξ αὐτῆς τὴν ἀρχὴν ἐχούσης, ἀλλ' ὡς θεὸν ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα κυήσασα. εἰ γὰρ μὴ ἡ τεκοῦσα θεοτόκος, οὐδὲ ὁ τεχθεὶς θεός. οὐ γὰρ μετὰ τὸ γεννηθῆναι ἐξ αὐτῆς γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη καὶ ἐγεννήθη θεὸς σεσαρκωμένος.

31. *Χριστοτόκοι μὲν γὰρ καὶ ἄλλαι.* καὶ γὰρ Ἱερεμίας ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐχρίσθη καὶ ἡγιάσθη, καὶ Ἰωάννης ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, καὶ πάντες δὲ προφῆται καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεῖς χριστοὶ κυρίου, καὶ πάντες οἱ χριστιανοὶ χριστοί. „ἐξῆλθες" γὰρ „εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου, τοῦ σῶσαι τοὺς χριστούς σου". θεοτόκος γὰρ ἄλλη

29. ὧδε V. 31. Ἱερεμίας vgl. Jer. 1, 5. | Ἰωάννης vgl. Luk. 1, 41 ff. | Hab. 3, 13.

Zu 30 θεοτόκος κτλ. vgl. de fide orth. III, 12 (94, 1028 B): θεοτόκον δὲ κυρίως καὶ ἀληθῶς τὴν ἁγίαν παρθένον κηρύττομεν, . . οὐχ ὡς τῆς θεότητος τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐξ αὐτῆς, ἀλλ' ὡς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου .. ἐξ αὐτῆς ἀμεταβλήτως σαρκωθέντος καὶ γεννηθέντος. Vgl. 94, 1160 D. 1425 D. 1484 A; 95, 188 A. Zu ὡς θεὸν κτλ. vgl. Contra Jacobitas 84 (94, 1484 A): ἡ θεὸν ἐξ αὐτῆς σεσαρκωμένον κυήσασα. — Zu 31 Χριστοτόκοι κτλ. vgl. Adv. Nestorianos 43 (95, 224 C): χριστοτόκοι γὰρ καὶ ἄλλαι, τῶν προφητῶν καὶ βασιλέων μητέρες, μόνη δὲ θεοτόκος ἡ ἁγία θεοτόκος Μαριάμ. Zu ἱερεῖς κτλ. vgl. de fide orth. III, 12 (94, 1032 A): χριστὸς γὰρ καὶ ὁ Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ Ἀαρὼν ὁ ἀρχιερεύς, . . καὶ πᾶς θεοφόρος ἄν-

οὔτε ἐγένετο οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔσται. δικαίως οὖν καὶ ἀξίως <ἂν> κληθείη θεοτόκος ἡ μόνη τὸν ὄντως ὄντα θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ σεσαρκωμένον κυήσασα.

32. Ὑπόστασις ἀπρόσωπος οὐκ ἔστιν. εἰ οὖν δύο ὑποστάσεις, πάντως καὶ δύο πρόσωπα, εἰ καὶ οἰκειοῦνται τὰς ἀλλήλων πράξεις καὶ πάθη.

33. Εἰ μίαν φύσιν τοῦ Χριστοῦ τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ λέξωμεν, σύγχυσιν καὶ τροπὴν τῶν φύσεων αὐτοῦ ἐνάγομεν καὶ πάθος τῆς θείας κατηγορήσομεν φύσεως. εἰ δὲ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ εἴπωμεν, ἀσύγχυτον τὴν ἕνωσιν φυλάττομεν καὶ τὸ θεῖον ἀπαθὲς καὶ ἄτρεπτον. καὶ ἐὰν εἴπωμεν δύο ὑποστάσεις, δύο υἱοὺς εἰσάγομεν καὶ τετράδα ὑποστάσεων προσκυνήσομεν, καὶ ἔσται τετρὰς ἡ τριάς, κἂν θέλωμεν καὶ μὴ θέλωμεν. εἰ γὰρ ἀριθμήσωμεν τρεῖς καὶ μίαν, ἀδύνατον μὴ εἰπεῖν τέσσαρας, καὶ τὰ ὄντα καὶ λεγόμενα ἀδύνατον μὴ ἀριθμεῖσθαι. εἰ δὲ μίαν ὑπόστασιν τοῦ Χριστοῦ καὶ δύο εἴπωμεν φύσεις, πάντα καλῶς ἔσονται, ὡς ἡ ψυχὴ λέγεται εἶναι ἐν τῷ σώματι καὶ κατοικεῖν, καὶ λέγεται τὸ σῶμα ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, καὶ οὔκ εἰσι δύο ὑποστάσεις, ἀλλὰ φύσεις μὲν δύο, μία δὲ ὑπόστασις, Πέτρος τυχὸν ἢ Παῦλος.

34. Εἰ γὰρ δύο ὑποστάσεις ὁμοούσιοι, δίδυμοι ἑνὸς πατρὸς καὶ μιᾶς μητρός. κατὰ πάντα ὅμοιαι, οὐκ ἂν λεχθεῖεν εἷς υἱός, πῶς δύο ὑποστάσεις ἑτεροούσιοι ἐξ ἄλλης καὶ ἄλλης φύσεως γεγεννημέναι εἷς γένοιντο υἱός;

35. Τί δήποτε τὸ κτίσμα συμπροσκυνεῖται τῷ κτίστῃ, εἰ οὐδὲ μιᾶς φύσεως οὐδὲ μιᾶς ὑποστάσεως; εἰ γὰρ οὐδὲ

31. <ἂν> von mir hinzugefügt | κοιήσασα V. 35. συνπροσκυνεῖται V | κοιήσασα V.

θρωπος χριστὸς λέγεσθαι δύναται. — Zu 32 vgl. oben 9. — Zu 33 καὶ ἐὰν κτλ. vgl. de recta sententia 2 (94, 1425 A): εἰ γὰρ δύο ὑποστάσεις, οὐχ εἷς υἱός, ἀλλὰ καὶ τετράδι λατρεύομεν. Expositio fidei 9 (95, 431 A): si duae personae forent, nequaquam ipse filius unus esset adeoque quatuor coleremus.

μιᾶς φύσεως οὐδὲ μιᾶς ὑποστάσεως ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς καὶ ὁ υἱὸς τῆς παρθένου καθ' ἡμᾶς, πῶς εἷς οἱ δύο εἰσίν; οὐ γὰρ Πέτρος καὶ Παῦλος, κἂν τῆς φύσεως κοινωνῶσι καὶ τῆς χάριτος καὶ τῆς ἀξίας τῆς ἀποστολικῆς, εἷς εἰσιν ἄνθρωπος ἢ εἷς ἀπόστολος.

36. *Ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος αἱ τρεῖς ὑποστάσεις διὰ τὴν φυσικὴν ταυτότητα καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν εἷς θεός εἰσί τε καὶ λέγονται, οὕτως ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ αἱ δύο φύσεις διὰ τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν εἷς υἱός εἰσι· τὸ γὰρ ‚υἱὸς' ὑποστάσεώς ἐστι καὶ οὐ φύσεως. καὶ ὥσπερ ἐκεῖ μία τῶν τριῶν προσκύνησις, οὕτω καὶ ὧδε μία προσκύνησις, ἐπεί, εἰ μηδὲ μία φύσις μηδὲ μία ὑπόστασις, διὰ τί εἷς υἱὸς καὶ ἀξία μία καὶ προσκύνησις;*

37. *Ὥσπερ ἀνέπαφός ἐστιν ἡ πεπυρωμένη μάχαιρα, οὐ διὰ τὴν οἰκείαν τοῦ σιδήρου φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένην τῷ σιδήρῳ τοῦ πυρὸς φύσιν, οὕτως οὐ διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν προσκυνεῖται ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, ἀλλὰ διὰ τὸ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τῷ θεῷ λόγῳ.*

38. *Εἰ δεσπότης τοῦ Χριστοῦ ὁ θεὸς λόγος, πῶς εἷς οἱ δύο; ὁ δεσπότης γὰρ καὶ δοῦλος εἷς υἱὸς οὐκ ἂν γένοιντο.*

39. *Εἰ δεσπότης τοῦ Χριστοῦ ὁ θεὸς λόγος, οὐ τῆς*

---

36. ὧδε V. — 38. in V kein Absatz.

Zu 36 vgl. De nat. comp. 4 (95, 117 C): *ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἀδιαιρέτως ἅμα καὶ ἀσυγχύτως ἥνωνται, ἀδιαιρέτως μὲν διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς φύσεως καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις ἀσύγχυτον περιχώρησιν, ἀσυγχύτως δὲ . . ., οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σαρκώσεως αἱ δύο φύσεις ἀδιαιρέτως ἅμα καὶ ἀσυγχύτως ἥνωνται, ἀδιαιρέτως μὲν διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς ὑποστάσεως καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων ἀσύγχυτον περιχώρησιν κτλ.* — Zu 37 *Ὥσπερ κτλ.* vgl. De imaginibus I (94, 1281 C): *ὥσπερ ἅψασθαι σιδήρου πεπυρακτωμένου δεδοίκαμεν, οὐ διὰ τὴν τοῦ σιδήρου φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἡνωμένον αὐτῷ πῦρ, οὕτω τὴν σάρκα τὴν σὴν προσκυνῶ, οὐ διὰ τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένην αὐτῇ θεότητα.* Vgl. 94, 1013 D. 1105 AB; 95, 140 C. 430 A. — Zu 38 s. folg. S.

αὐτῆς ἀξίας· οὐ γὰρ μία ἀξία δεσπότεια καὶ δουλεία.

40. *Εἰ οὐ τὸ πρόσωπον τοῦ προαιωνίου καὶ μονογενοῦς ἐνεπτύσθη, οὐκοῦν ἄλλο πρόσωπον. εἰ δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο πρόσωπον, οὐδὲ κατὰ πρόσωπον ἥνωνται.*

41. *Εἰ μὲν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἦν τὸ πάσχον σῶμα, αὐτοῦ καὶ τὸ πάθος. εἰ δὲ ἄλλου υἱοῦ, πῶς οὐ δύο υἱοί.*

42. *Κατὰ πάντα κοινωνεῖ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα πλὴν τῆς ὑποστάσεως. εἰ οὖν μὴ καθ' ὑπόστασιν τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν σάρκωσιν λέγεις, καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐρεῖς τὴν σάρκωσιν. εἰ γὰρ κατὰ χάριν καὶ ταυτοβουλίαν καὶ σχέσιν καὶ ἀγάπην εἴπωμεν τὴν ἐνανθρώπησιν, καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος λέξομεν τὴν ἐνανθρώπησιν. μία γὰρ θέλησις καὶ χάρις καὶ ἀγάπη πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. εἰ δὲ κατὰ ὁμωνυμίαν, οὐδὲ πλέον ἡμῶν ἔχει· „ἔδωκε" γὰρ ἡμῖν „ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι", καὶ „ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες". θεὸς δὲ καὶ ὁ πατὴρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

43. *Εἰ δύο ὑποστάσεις, μία ἐκ πατρὸς μόνου καὶ μία ἐκ μητρὸς μόνης, οὐκ ἔσται ὁ αὐτὸς ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ.*

44. *Εἰ ἡ κατὰ χάριν ἕνωσις ἐνανθρώπησις λέγεται, πολλάκις ἐνηνθρώπησεν ὁ θεός, εἰ καὶ πλέον καὶ ἔλαττον.*

---

40. Vgl. Matth. 26, 67. — 42. Joh. 1, 12 | Pf. 81, 6. — 43. Vgl. Hebr. 7, 3. — 44. In V kein Absatz.

Zu 38 *Εἰ δεσπότης κτλ.* vgl. De fide orth. III, 21 (94, 1085 B): *εἷς γὰρ ὢν ὁ Χριστός, οὐ δύναται δοῦλος ἑαυτοῦ εἶναι καὶ κύριος . . . οἱ δὲ λέγοντες αὐτὸν δοῦλον διαστῶσι τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο, καθάπερ Νεστόριος.* — Zu 40 vgl. unten 53. — Zu 42 *Κατὰ πάντα κτλ.* vgl. Adv. Nestorianos 21 (95, 197 D): *εἰ μία φύσις τῆς τριάδος καὶ μία ἐνέργεια καὶ πάντα ἐπ' αὐτῆς κοινὰ πλὴν τῆς ὑποστάσεως, σχέσει δὲ καὶ ἐνεργείᾳ ἥνωτο ὁ θεὸς λόγος τῇ σαρκί . ., καὶ οὐ καθ' ὑπόστασιν, οὐδὲν ἔλαττον καὶ ὁ πάτηρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τούτῳ ἥνωντο.* Vgl. 95, 430 A. Zu *κατὰ χάριν κτλ.* vgl. 94, 664 B. 1480 A. — Zu 43 vgl. unten 49. — Zu 44

ἐνοικεῖ γὰρ ἐν ἡμῖν καὶ ναὸς αὐτοῦ ἐσμεν.

45. *„Τὴν δόξαν μου ἑτέρῳ οὐ δώσω“, φησὶν ὁ θεός. πῶς οὖν συνδοξασθήσεται ὁ τῆς παρθένου υἱὸς τῷ θεῷ, εἰ ἄλλης φύσεως καὶ ἄλλης ὑποστάσεως;*

46. *Τὰ ὁμοούσια οὐ συγκρίνονται πρὸς ἄλληλα κατ' οὐσίαν. οὐδεὶς γὰρ συγκρίνει Πέτρον καὶ Παῦλον κατ' οὐσίαν· μία γάρ ἐστιν ἡ οὐσία. τὰ δὲ ἑτεροούσια κατ' οὐσίαν συγκρίνονται, καὶ οὐ καθ' ὑπόστασιν. οὐδεὶς γὰρ λέγει, ὅτι ὁ Ἰωάννης μικρότερός ἐστι τοῦδε τοῦ ἵππου. ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἑτεροούσια μέν εἰσιν, ὁμοϋπόστατα δέ. τὸ οὖν ἔχειν μέλη τοῦ σώματός ἐστι, τὰ δὲ αἰσθητήρια τοῦ σώματός εἰσιν, ἡ δὲ αἰσθητικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς. καὶ οὐ διὰ τοῦτο ὑποστατικῶς διαφέρουσιν ἀλλήλων. καὶ τῷ σώματι γὰρ φυσικόν ἐστι τὸ ἔχειν μέλη καὶ αἰσθητήρια, καὶ τῇ ψυχῇ ὁμοίως φυσικόν ἐστι τὸ ἔχειν τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν καὶ ἐνεργεῖν διὰ τοῦ σώματος· ὄργανον γὰρ τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα. αὕτη οὖν ἡ διαφορὰ φυσική ἐστι καὶ φύσεις ἀφορίζει. τὸ δὲ τὸν μὲν Παῦλον φαλακρὸν εἶναι, τὸν δὲ Πέτρον δασύτριχα, τὸν μὲν σιμόν,*

---

44. Vgl. 1 Kor. 3, 16. — 45. Is. 42, 8. — 46. *τὰ δὲ ἑτεροούσια*] in V Absatz. *Εἰ ἡ κτλ.* vgl. Contra Jacobitas 80 (94, 1477 A): *εἰ γὰρ ἡ ἄλλου ἐν ἄλλῳ ἐνοίκησις σάρκωσις, πλείστας σαρκώσεις ὁ θεὸς ὑπέμεινεν . . „οὐκ οἴδατε ὅτι ναοὶ θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐνοικεῖ ἐν ὑμῖν“;* Vgl. Adv. Nestorianos 15 (95, 196 A). — Zu 45 *Τὴν δόξαν κτλ.* vgl. Adv. Nestorianos 7 (95, 192 B): *„τὴν δόξαν μου ἑτέρῳ οὐ δώσω“, φησὶν ὁ θεός. πῶς οὖν, εἰ ἄλλος παρὰ τὸν φύσει υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν ὁ ἐκ παρθένου, προσκυνεῖται καὶ λατρεύεται.* — Zu 46 *Τὰ ὁμοούσια κτλ.* vgl. De duabus voluntatibus 2 (95, 129 B): *ὑπόστασις ὁμοειδεῖ ὑποστάσει συγκρίνεται καὶ διαφέρειν τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων λέγεται τοῖς τῶν ὑποστάσεων χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν· οὐ μὴν ὑπόστασις ἑτεροειδεῖ ὑποστάσει συγκρίνεται ὡς ὑπόστασις . . οὐ γὰρ λέγομεν διαφέρειν τόνδε τὸν ἄνθρωπον τοῦδε τοῦ ἵππου . ., ὅτι ὁ μὲν μακρός, ὁ δὲ κολοβός.* Vgl. 95, 412 D. Zu *ἡ ψυχὴ κτλ.* vgl. Dialectica 48 (94, 624 A): *ὁμοϋπόστατά εἰσιν, ὅτε δύο φύσεις κτλ., ὡς ψυχὴ καὶ σῶμα.* Zu *ὄργανον κτλ.* vgl. De fide orth. III, 15 (94, 1049 A): *κέχρηται γὰρ καὶ (ἡ ψυχὴ) ὡς ὀργάνῳ τῷ σώματι.* Zu *φαλακρὸν κτλ.* (siehe

τὸν δὲ γρυπὸν <ὑποστατική ἐστι διαφορὰ καὶ ὑποστάσεις ἀφορίζει>. τὸ <δὲ> δέχεσθαι ἐμπτύσματα καὶ ῥαπίσματα καὶ μὴ δέχεσθαι οὐκ ἀφορίζει ὑπόστασιν. πᾶσα γὰρ ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων δεκτική ἐστιν ἐμπτυσμάτων καὶ ῥαπισμάτων, ἡ δὲ φύσις τῆς θεότητος ἀνεπίδεκτος. ὥστε τοῦ Χριστοῦ ἐμπτυομένου ἡ μὲν σὰρξ ἐνεπτύετο, ἡ δὲ θεότης ἀνεπίδεκτος ἦν τῶν ἐμπτυσμάτων· ὁμοίως καὶ ῥαπιζομένου καὶ πάσχοντος ἡ μὲν τῆς σαρκὸς φύσις ἐδέχετο ταῦτα, ἡ δὲ θεότης οὐκ ἐδέχετο. καὶ γὰρ καὶ ἀνθρώπου ψιλοῦ ἐμπτυομένου τὸ μὲν σῶμα δέχεται τὰ ἐμπτύσματα, ἡ δὲ ψυχὴ οὐδαμῶς, καὶ οὐ παρὰ τοῦτο ἄλλη ὑπόστασις τῆς ψυχῆς καὶ ἄλλο πρόσωπον καὶ ἕτερον τοῦ σώματος. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν μέλη καὶ πρόσωπον ὁρατὸν καὶ ἐμπτυόμενον καὶ τὸ μὴ ἔχειν μέλη μηδὲ πρόσωπον ὁρατὸν ἢ ἐμπτυόμενον φύσεώς ἐστι. τὸ γὰρ ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, τὸ ὑλικὸν καὶ ἄϋλον, τὸ ἐσχηματισμένον καὶ ἀσχημάτιστον φύσεώς εἰσι διαφοραί.

47. *Τί ἐστιν ὑπόστασις καὶ πρόσωπον;* Ὑπόστασις δὲ καθ' ἑαυτὸ ὑποστῆναι καὶ ἄλλον γενέσθαι, καὶ πρόσωπον τὸ ἰδιαιρέτως καὶ κεχωρισμένως ἐνεργεῖν. ἡ δὲ τοῦ κυρίου <σὰρξ> οὐδὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπέστη ποτὲ καὶ ἄλλος τις παρὰ τὸν θεὸν λόγον ἐγένετο, οὐδὲ κεχωρισμένως τοῦ θεοῦ λόγου ἐνήργησεν, ὡς ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἔχει καὶ σώματος. οὐδὲ γὰρ τὸ σῶμα ἄλλος καὶ ἡ ψυχὴ ἄλλος, οὐδὲ τὸ σῶμα <ἄλλου> καὶ ἡ ψυχὴ ἄλλου, οὐδὲ κεχωρισμένως ἐνεργοῦσιν, ἀλλ' ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ σώματος

---

46. ὑποστατική — ἀφορίζει und δὲ von mir hinzugefügt | bei τὸ μὲν in V Absatz | ἀσχημάτιστον] σχημάτιστον V. — 47. Ὑπόστασις δὲ <τὸ>? σὰρξ von mir hinzugefügt | ἄλλου von mir hinzugefügt.

auch oben 19): ὑποστατικὸν δὲ ἰδίωμα τὸ χωρίζον ὑπόστασιν ἀπὸ ἄλλης ὑποστάσεως, οἷον τὸ σιμόν, .. τὸ φαλακρόν. οὐ γὰρ πᾶς ἄνθρωπος σιμός, ἀλλ' ὁ μὲν σιμός, ὁ δὲ γρυπός, ὁ δὲ εὔρινος .. οὐδὲ πᾶς ἄνθρωπος φαλακρός, ἀλλ' ὁ μὲν φαλακρός, ὁ δὲ κομήτης τουτέστι δασύτριξ.

ἐνεργεῖ, καὶ ἡ θεία θέλησις καὶ ἐνέργεια διὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἐνήργει, διὰ τῆς ἑνώσεως καὶ θελήσεως τῆς ψυχῆς καὶ κινήσεως τοῦ σώματος.

48. *Πᾶσα ὑπόστασις κεχωρισμένως καὶ ἰδιαιρέτως θέλει καὶ ἐνεργεῖ καὶ κινεῖται, καὶ ἰδίωμα ὑποστάσεώς ἐστι τοῦτο, καὶ διὰ τοῦτο ὑπόστασις καὶ πρόσωπον ταυτόν. ἐπὶ δὲ τῆς θεότητος μόνης οὐκ ἰδιαιρέτως ἐνεργεῖ ἑκάστη ὑπόστασις οὐδὲ ἰδιαιρέτως θέλει, ἀλλὰ μία θέλησις, μία ἐνέργεια, μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων, μόνον δὲ τὸ ἀγέννητον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἰδίωμα, τὸ δ γεννητὸν τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποστάσεως καὶ τὸ ἐκπορευτὸν τῆς, τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑποστάσεως. ἐπὶ μὲν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰ μὲν δύο εἴπητε ὑποστάσεις, ἀνάγκη ἑκάστην αὐτῶν ἰδιαιρέτως καὶ κεχωρισμένως θέλειν καὶ ἐνεργεῖν, καὶ οὔτε κατ' ἐνέργειαν οὐδὲ καθ' ἕτερον τρόπον ἥνωνται. εἰ δὲ κατ' ἐνέργειαν καὶ θέλησιν ἥνωνται, μία ὑπόστασις καὶ ἓν πρόσωπον.*

49. *Δυνάμεθα εἰπεῖν, ὅτι τὸν θεὸν ἔτεκεν ἡ παρθένος καὶ ὅτι ὁ υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ οὐκ ἐγεννήθη ἐκ γυναικός. δύο γὰρ γεννήσεις οἴδαμεν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ*

---

48. *ἐπὶ δὲ*] in V Absatz | *ἐπὶ μὲν*] in V Absatz | *ἑκάστην*] *ἑκάστη* V. — 49. *ἐγενν. ἐκ γυναικός* vgl. Gal. 4, 4.

Zu 48. *Πᾶσα κτλ.* vgl. de duabus volunt. 55 (95, 172 C): *ἑκάστη γὰρ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων ὑπόστασις ἰδίαν ἔχει κίνησιν καὶ ἰδιαιρέτως θέλει καὶ ἐνεργεῖ.* Vgl. a. a. O. 24 (156 C); de fide orth. II, 22 (94, 948 A) u. s. w. Zu *ἐπὶ δὲ κτλ.* vgl. de duabus volunt. 7 (95, 136 C): *ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος . . οὐκ ἰδιοτρόπως οὐδὲ ἰδιαιρέτως* [statt *ἀδιαιρέτως*] *καὶ ἀποτετμημένως ἑκάστη* (*ὑπόστασις*) *θέλει καὶ ἐνεργεῖ, ἀλλ' ἑνιαίως.* Zu *μόνον δὲ κτλ.* vgl. oben 18. Zu *ἐπὶ μὲν κτλ.* vgl. de fide orth. III, 13 (94, 1033 B): *ἐπειδὴ δὲ μία τῶν δύο φύσεων αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις, ἕνα καὶ τὸν αὐτόν φαμεν θέλοντά τε καὶ ἐνεργοῦντα φυσικῶς κατ' ἄμφω τὰς φύσεις, . . θέλειν δὲ καὶ ἐνεργεῖν οὐ διῃρημένως, ἀλλ' ἡνωμένως.* De fide orth. II, 22 (94, 948 B): *ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . ἐπειδὴ μία ἡ ὑπόστασις καὶ εἷς ὁ θέλων, ἓν καὶ τὸ θελητὸν ἤγουν τὸ γνωμικὸν θέλημα.* — Zu 49 Zu *δύο γὰρ κτλ.*

καὶ λόγου τοῦ θεοῦ, μίαν τὴν προαιώνιον ἀσωμάτως καὶ θεϊκῶς ἐκ μόνου τοῦ πατρός, καθ' ἣν γέννησιν οὐκ ἐγεννήθη ἐκ γυναικὸς καὶ ἔστιν ἀμήτωρ, καὶ ἄλλην τὴν ἐπ' ἐσχάτων ἐκ μόνης μητρὸς μετὰ σαρκὸς οἰκονομικῶς διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, καθ' ἣν γέννησιν ἀπάτωρ ἐστί. κατὰ τὴν πρώτην γέννησιν οὐκ ἐγεννήθη ἐκ γυναικός, κατὰ δὲ τὴν δευτέραν γέννησιν ἐκ γυναικὸς ἐγεννήθη. οὐ γὰρ ἐκ γυναικὸς τὴν ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ἔσχε τῆς ὑπάρξεως τῆς θεϊκῆς, ἀλλ' ἐκ μόνου πατρός, τὴν δὲ ἀρχὴν τοῦ σαρκωθῆναι καὶ γενέσθαι ἄνθρωπος ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. πολλὰ γὰρ λέγονται καθ' ἕτερον καὶ ἕτερον τρόπον καὶ δοκοῦσιν ἀσύμφωνα εἶναι τῷ μὴ καλῶς προσέχοντι. ἐπὶ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ μεταμορφώσεως ὁ μὲν εἷς εὐαγγελιστὴς λέγει, ὅτι „μεθ' ἡμέρας ἕξ", ὁ δὲ ἕτερος, ὅτι μεθ' ἡμέρας ὀκτώ, καὶ διαφωνοῦσιν, ἐὰν μὴ καλῶς προσέσχῃ τις· τῷ δὲ καλῶς προσέχοντι οὐ διαφωνία, ἀλλὰ συμφωνία ἐστίν. ὁ μὲν γὰρ εἰπών· μεθ' ἡμέρας ἕξ, οὐδὲ τὴν ἡμέραν, καθ' ἣν εἶπεν ὁ κύριος, ἠρίθμησεν οὐδὲ τὴν ἡμέραν τῆς μεταμορφώσεως. ὁ δὲ εἰπών· μεθ' ἡμέρας ὀκτώ, καὶ ταύτην κἀκείνην ἠρίθμησεν.

50. Φύσις ἐστὶν ἡ κοινότης τοῦ εἴδους, οἷον θεότης, ἀνθρωπότης. τὸ ‚θεὸς' ὄνομα ποτὲ μὲν ἐπὶ τῆς θείας φύσεως τάσσεται, ὡς λέγομεν ‚εἷς θεὸς' τουτέστι ‚μία θεότης', ποτὲ δὲ καὶ ἐπὶ ὑποστάσεως, ὡς λέγομεν ‚θεὸς ὁ πατήρ, θεὸς ὁ υἱός, θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον'.

---

49. *ἀμήτωρ, ἀπάτωρ* vgl. Hebr. 7, 3 | *διὰ — σωτηρίαν* Symb. Nic. *ἐκ — παρθένου* Symb. Nic. | Matth. 17, 1. Mark. 9, 2 | vgl. Luk. 9,28. vgl. Contra Jacobitas 79 (94, 1476 C): *καὶ δύο αὐτοῦ τὰς γεννήσεις σέβομεν, μίαν τὴν προαιώνιον καὶ ἀΐδιον ἀναιτίως ἐκ πατρὸς ἄνευ μητρός, καὶ μίαν τὴν ἐκ τῆς παρθένου μητρὸς ἄνευ πατρὸς διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν.* Vgl. 95, 224 B u. ö. Zu *ἀμήτωρ κτλ.* vgl. de fide orth. IV, 14 (94, 1160 C): *τίκτεται γὰρ ἀπάτωρ ἐκ γυναικὸς ὁ ἐκ πατρὸς ἀμήτωρ.* Zu *οὐ γὰρ κτλ.* vgl. oben 30. — Zu 50 *Φύσις κτλ.* vgl. oben 5. Zu *τὸ*

καὶ τοῦτο ἐκ τῆς φύσεως παρονομάζομεν, ὁμοίως καὶ τὸ ,θεός'. λέγομεν οὖν· ἄλλο θεὸς καὶ ἄλλο ἄνθρωπος τουτέστιν ἄλλη φύσις θεότητος καὶ ἄλλη ἀνθρωπότητος. καὶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ θεολόγος πρὸς Κληδόνιον γράφει· „φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα". καὶ πάλιν λέγομεν· θεὸς ὁ πατὴρ καὶ θεὸς ὁ υἱὸς καὶ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἄνθρωπος ὁ Πέτρος καὶ ἄνθρωπος ὁ Παῦλος.

51. Ὑπόστασίς ἐστιν ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα, Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ Πέτρος Παῦλος οὐδὲ ὁ Παῦλος Πέτρος, ἀλλὰ ἄλλος καὶ ἄλλος, καὶ δύο καὶ οὐχ εἷς, κἂν κοινωνῶσι μιᾶς φύσεως. οὐδὲ Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ἔστιν εἷς, ἀλλὰ δύο, κἂν κοινωνῶσι μιᾶς φύσεως καὶ τοῦ αὐτοῦ πατρὸς καὶ τῆς αὐτῆς μητρὸς καὶ τῆς αὐτῆς χάριτος καὶ ἀξίας. οὐδὲν γὰρ δύναται ἕνα υἱὸν ποιῆσαι, εἰ μὴ τὸ ταυτὸν τῆς ὑποστάσεως.

52. Ὥσπερ οὐσία καὶ φύσις ταυτόν ἐστι παρὰ τοῖς ἁγίοις πατράσιν, οὕτω καὶ ὑπόστασις καὶ πρόσωπον ταυτόν ἐστι.

53. Μιᾶς φύσεως ὁ μονογενὴς καὶ προαιώνιος υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ὁ υἱὸς τῆς παρθένου, ἢ δύο; μιᾶς ὑποστάσεως, ἢ δύο; μία θέλησις θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἢ δύο, ἄλλη καὶ ἄλλη; μία ἐνέργεια θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἢ δύο, ἄλλη καὶ ἄλλη; φυσικὴ υἱότης καὶ κατὰ

---

50. *καὶ ὁ ἅγιος*] in V Absatz | Greg. Naz. Epist. ad Cledonium l. c. 180 A. — Zu 51. *δεῖνα*, <*ὁ*> *Πέτρος*? — 53. *Μιᾶς* in V kein Absatz | *θεότης καὶ ἀνθρωπότης* V | *φυσικὴ*] in V Absatz.

,θεός' κτλ. vgl. de fide orth. III, 4 (94, 997 A): *τὸ δὲ ,θεὸς' . . καὶ ἐπὶ τῆς φύσεως τάττεται, ὥσπερ ὅταν λέγωμεν . . ὅτι εἷς θεός, λαμβάνεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὑποστάσεων κτλ.* — Zu 51 *Ὑπόστασις κτλ.* vgl. oben 3. 4. 20. 22; dazu Dialectica 5 (94, 541 C): *ἄλλος γάρ ἐστιν ὁ Πέτρος καὶ ἄλλος ὁ Παῦλος, καὶ οὐκ εἰσιν εἷς, ἀλλὰ δύο.* Zu *οὐδὲ Πέτρος κτλ.* vgl. oben 35. — Zu 52 *Ὥσπερ κτλ.* vgl. die Note zu 4.

χάριν υἱότης μία ἐστίν, ἢ ἄλλη καὶ ἄλλη; δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς τῆς παρθένου; δουλεία καὶ δεσπότεια μία ἀξία, ἢ ἄλλη καὶ ἄλλη; εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ μονογενοῦς καὶ προαιωνίου υἱοῦ ἐνέπτυσαν, ἀλλ' εἰς ποῖον πρόσωπον; ὅτε Γαβριὴλ ἀπεστάλη καὶ ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ διελέγετο τῇ παρθένῳ, ἓν πρόσωπον ἦν αὐτοῦ καὶ τοῦ θεοῦ; εἰ ἄλλη καὶ ἄλλη φύσις καὶ ἄλλη καὶ ἄλλη θέλησις καὶ ἄλλη καὶ ἄλλη ἐνέργεια καὶ ἄλλη καὶ ἄλλη ὑπόστασις καὶ ἄλλη <καὶ ἄλλη> υἱότης καὶ ἄλλη <καὶ ἄλλη> ἀξία καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο πρόσωπον, πῶς οὐ δύο υἱοί.

54. *Χρὴ ταῦτα πάντως φυλάξαι· ἀπαθῆ τὴν θεότητα καὶ ἄτρεπτον, ἐπὶ τοῦ θεοῦ τρεῖς προσκυνουμένας ὑποστάσεις, καὶ εἰς τριάδα πιστεύειν καὶ βαπτίζεσθαι, καὶ μὴ λατρεύειν τῇ κτίσει, καὶ φυλάξαι σύμφωνον τὴν ἁγίαν γραφὴν τήν τε παλαιὰν καὶ τὴν καινήν.*

* * *

Wer mit den Schriften des hl. Johannes von Damaskus einigermaßen vertraut ist, wird aus dem Inhalte und der Form der vorstehenden Abhandlung leicht die Überzeugung gewinnen, daß die handschriftliche Überlieferung, die sie dem gefeierten griechischen Kirchenlehrer zuschreibt, vollen Glauben verdient. Durch die Mitteilung von Parallelen aus den übrigen Werken des Damasceners zu dieser Schrift habe ich die Übereinstimmung augenfällig zu machen gesucht. Den eigenartigen Aufbau, die beinahe dispositionslose Aneinanderreihung von Argumenten und Erläuterungen, die öftere Wiederholung desselben Gedankens hat dieser Traktat mit seinen anderen Werken, besonders mit den Streitschriften gegen die Jakobiten und gegen die Nestorianer, gemeinsam.

53. vgl. Matth. 26, 67 | vgl. Luk. 1, 26 f. | bei *ὅτε* neuer Absatz in V | <*καὶ ἄλλη*> fehlt in V | <*καὶ ἄλλη*> fehlt in V. — Zu 54 *φυλάξαι σύμφωνον κτλ.* vgl. oben 27.

Wenn Johannes in seiner *Πηγὴ γνώσεως* versichert, daß Nichts von dem, was er vorbringe, sein Eigentum sei, sondern daß er die Arbeiten der besten Lehrer in Kürze vereinige[1]), und wenn die *Πηγὴ γνώσεως* demgemäß fast mosaikartig aus Sätzen älterer Väter zusammengestellt ist, so scheint er in seinen übrigen Werken eine andere Arbeitsweise befolgt zu haben. Wenigstens war Lequien sehr selten in der Lage, abgesehen von den ausdrücklichen Citaten, die wörtliche Benützung älterer Schriftsteller nachweisen zu können. So vermag ich auch für den *Λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν* keine fremden Vorlagen anzugeben. Wenn es auch ein Leichtes ist, die meisten der hier vorgebrachten Gedanken in älteren Schriften nachzuweisen, so berechtigt dies doch, wie mir scheint, in keinem Falle zu dem Schlusse, daß Johannes sich mit Bewußtsein auf bestimmte Quellenwerke gestützt habe. Ein Mann, der in den Arbeiten der Väter so sehr bewandert war und bei christologischen Untersuchungen dieser Art so aus dem Vollen schöpfen konnte, wie er, brauchte sich keineswegs der Quellen zu erinnern, die er früher kennen gelernt hatte.

Der Inhalt des Traktates ist folgender:

An die Spitze stellt der Kirchenlehrer das auf den Evangelien beruhende Bekenntnis von dem einen Gott in drei Hypostasen und von der Menschwerdung des Logos ohne Umgestaltung der Gottheit in die Menschheit und ohne Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche (n. 1. 2.). In Jesus Christus sind also zwei Naturen, jede vollkommen, ohne Veränderung und Vermischung, und eine Hypostase. Das letztere, die Einheit der Hypostase, zu beweisen, ist die Aufgabe, die Johannes von Damaskus sich stellt. Sogleich führt er jenen Beweisgrund, auf den schließlich alle Argumente hinauskommen, an: Das Bekenntnis zweier Hypostasen in

1) Migne 94, 525 A. 533 A.

Christus würde notwendig die Annahme einer Zweiheit von Söhnen und einer vierten Person in der Gottheit einschließen (n. 3.). — Daß diese Annahme aber dem wahren Glauben widerstreite, durfte er als eine auch von seinen Gegnern zugestandene Wahrheit ohne weiteres voraussetzen. Dies war der gemeinsame Boden für beide Parteien.

Nachdem der Verfasser die in der Polemik vornehmlich zur Anwendung kommenden Ausdrücke *φύσις* und *οὐσία* (als Bezeichnungen der Art, des Allgemeinen), *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* (als Bezeichnungen des Einzeldinges, des für sich Bestehenden) erklärt hat (n. 4), wendet er sich zu der Hauptschwierigkeit, die das christologische Dogma dem Denken bereitet: Wie kann eine vollständige menschliche Natur ohne ein eigenes und besonderes Fürsichbestehen, ohne selbständige Person zu sein, existieren? Er erkennt an, daß es unter keinen Umständen eine nicht subsistierende Natur (*φύσις ἀνυπόστατος*) geben könne; aber wenn Naturen mit einander vereinigt seien, so brauche nicht jede von ihnen ihre besondere Hypostase zu haben (n. 5).

Um dies dem Verständnisse näher zu bringen, verweist Johannes auf das Verhältnis von Natur und Hypostase in der Trinität und im Einzelmenschen. Das Geheimnis der Trinität lehrt uns, daß, obwohl nie eine Hypostase ohne Natur oder Substanz (*ὑπόστασις ἀνούσιος*) sein kann, doch nicht jede Hypostase ihre besondere Natur zu besitzen braucht. So ist es auch nicht nötig, daß wir jeder der beiden Naturen in Christus eine besondere Hypostase beilegen. Wie die drei Hypostasen in Gott eine einzige gemeinsame Natur haben, so haben die beiden Naturen in Christus eine einzige gemeinsame Hypostase, die des Sohnes Gottes; keine von beiden ist eine *φύσις ἀνυ-*

πόστατος (n 6—8). — Ob der Damascener diesem Vergleiche eine Beweiskraft zugeschrieben hat, ergiebt sich aus seinen Worten nicht. In Wirklichkeit beweist das Verhältnis der drei Hypostasen zu der einen Natur Gottes unmittelbar nichts hinsichtlich der Einheit der Hypostase Jesu Christi bei der Zweiheit der Naturen. Nur dies lehrt das Geheimnis der Trinität, daß die aus den rein natürlichen Verhältnissen erhobenen philosophischen Begriffe nicht ohne Weiteres auf das göttliche Sein und Leben Anwendung finden können, und daß demnach auch die durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit einer Menschennatur entstandenen Verhältnisse nicht lediglich nach den Normen der Philosophie beurteilt werden dürfen; mit anderen Worten, es ergiebt sich, daß auch in dem menschgewordenen Logos ein Verhältnis von Natur und Hypostase vorliegen kann, das von dem auf rein natürlichem Gebiete herrschenden verschieden ist. Welcher Art dieses ist und wie sich die Existenz einer konkreten Menschennatur, die nicht eine menschliche Person für sich ist, erklärt, bleibt undeutlich.

Ferner zieht der Verfasser die Analogie des Gottmenschen mit dem aus Leib und Seele bestehenden Einzelmenschen heran. Der Einzelmensch ist eine Hypostase, aber aus zwei Naturen, Leib und Seele, zusammengesetzt; jede der beiden Naturen hat ihre besondere Wirkungsweise, ohne daß die Einheit des Subjektes dadurch aufgehoben wird; die Mitteilung des Lebens u. s. w. an den Leib macht die gebende Seele und den entgegennehmenden Leib nicht zu verschiedenen Hypostasen, sondern die Hypostase des gebenden und des empfangenden Teiles ist eine und dieselbe. So ist auch Christus trotz der Zweiheit der Naturen nur eine Person; trotz der Verschiedenheit seiner göttlichen und menschlichen Wirkungsweise ist das wirkende Subjekt nur eines; und obwohl es seine Gottheit ist, die giebt, und seine Menschheit, die empfängt, so bleibt

doch die hypostatische Einheit des Gebenden und Empfangenden bestehen (n. 10). — Diese Analogie ist die treffendste und findet bei den Vätern sehr häufige Anwendung. Freilich kann auch sie zur wirklichen Erklärung des Problems nicht ausreichen. Der menschliche Leib ist ja darauf angewiesen, in Vereinigung mit der Seele zu existieren und bildet mit ihr die menschliche Natur. Die konkrete menschliche Natur hingegen, wie der göttliche Logos sie angenommen hat, trägt die natürliche Bestimmung zum selbständigen Fürsichbestehen und Personsein in sich.

Nunmehr geht der Kirchenvater auf die Lehre der Nestorianer ein. Sie lassen den Sohn der Jungfrau aus Gnade zum Sohne Gottes erhoben worden sein. In Folge dessen müssen sie, sagt unser Lehrer, eine doppelte Sohnschaft annehmen. Denn der natürliche Sohn und der aus Gnade angenommene Sohn können nicht Ein Sohn sein; sonst wären alle in der Taufe an Kindesstatt angenommenen Menschen Ein Sohn mit dem natürlichen Gottessohne. Die Menschwerdung ist nicht so zu denken, als sei der Sohn der Jungfrau Sohn Gottes geworden, als sei die menschliche Hypostase Gott geworden, sondern der Sohn Gottes ist Sohn der Jungfrau geworden, die Hypostase des Sohnes Gottes ist Mensch genannt und Mensch geworden[1]) (n. 11. 12).

Gerade dies, daß Christus „Gott" und „Mensch" genannt wird, gilt den Nestorianern als ein Beweis für die Zweiheit der Hypostasen; jedoch mit Unrecht: Namen wie „Gott" und „Mensch" bezeichnen im eigentlichen Sinne die Natur, und wenn sie einer Hypostase beigelegt werden, so geben sie an,

1) Der Ausdruck *χρηματίζειν* schließt beide Bedeutungen in sich. Gewöhnlich gebraucht der Damascener ihn im Sinne von „werden" oder „sein"; doch zeigt das Folgende, daß hier vielleicht die Bedeutung „heißen" überwiegt.

welcher Natur die Hypostase ist. So besagen diese Namen Christi, daß in ihm zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, sind, oder daß er in zwei Naturen ist. Daß er aber oft nur nach diesem oder nach jenem Bestandteile seiner Person benannt wird, entspricht einer auch sonst zu beobachtenden Gepflogenheit der hl. Schrift. Man muß die erhabenen Ausdrücke auf seine Gottheit, die niedrigen auf seine Menschheit, die einen aber wie die anderen auf die eine Hypostase beziehen (n. 13—17).

Selbst die Ausdrücke „vollkommener Gott" und „vollkommener Mensch" können von den Nestorianern nicht für ihr Dogma ausgebeutet werden. Sie bekunden die Vollkommenheit der göttlichen und der menschlichen Natur, bezeichnen aber keine Hypostasen. Wir wissen von Christus, daß er eine vollkommene Hypostase ist und daß er alle göttlichen und menschlichen Vollkommenheiten besitzt. In ersterer Hinsicht ist er ein anderer, als der Vater und der hl. Geist, aber er ist es ausschließlich durch das Gezeugtsein, wodurch er sich vom gezeugten Vater und vom hl. Geiste, dem der Ausgang eigentümlich ist, unterscheidet. Alle Eigenschaften aber, die ihm als Gott zukommen, sind nicht Eigentümlichkeiten der Hypostase, sondern der Natur, da er in ihnen mit dem Vater und dem hl. Geiste eins ist. Ebensowenig geben die menschlichen Eigenschaften die Hypostase an, da sie jedem Menschen eignen und somit die Natur bezeichnen. Die Ausdrücke „vollkommener Gott" und „vollkommener Mensch" beweisen also nichts hinsichtlich der Hypostase (n. 18. 19.) — Eine auffallende Schwäche, die in dieser kurzen Skizze noch nicht angegeben ist, zeigen hier die Ausführungen des Kirchenvaters. Nachdem er gesagt, das Menschliche, das dem Herrn (gemäß der hl. Schrift) eigen sei, bezeichne die Natur, nicht die Hypostase, fährt er fort: Eine Nase zu haben, kommt allen Menschen zu, aber eine Habichts-

oder eine Stumpfnase zu haben, scheidet die Hypostase von den gleichwesentlichen Hypostasen (τὸ δὲ ἔχειν ῥῖνα σιμὴν ἢ γρυπὴν ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον ἀφορίζει). Wenn Merkmale dieser Art das personbildende Moment sein sollen, so ist, nicht einzusehen, weshalb die menschliche Natur des Herrn die doch gewiß äußere Kennzeichen zur Unterscheidung von anderen Menschen hatte, nicht als eine für sich bestehende menschliche Person zu gelten hat. Dies ist ein bedeutender Mangel in der Christologie des hl. Johannes, daß er den Unterschied zwischen der menschlichen Person und der nicht abstrakt gedachten, sondern real existierenden mit den Accidentien ausgestatteten menschlichen Natur nicht richtig faßt[1]). Er sieht wohl im Lichte des Glaubens, daß die menschliche Natur des Herrn nie eine für sich bestehende menschliche Person gewesen ist, und spricht es n. 20 im Anschluß an die eben mitgeteilten Sätze deutlich aus; aber ob dieses Fehlen der naturgemäßen besonderen Subsistenz den Mangel einer Realität bedeutet, darüber scheint er nicht zur Klarheit gelangt zu sein. Die älteren platonisierenden Väter, die die vom Logos angenommene menschliche Natur mehr oder weniger entschieden als die allgemeine Menschennatur betrachteten, hatten von ihrem Standpunkte aus dieser Frage nicht bedurft. Die Epigonen aber scheinen trotz des veränderten philosophischen Standpunktes das Problem nicht in aller Schärfe gestellt zu haben.

Von neuem trägt Johannes in verschiedenen Wendungen die katholische Lehre vor: Die menschliche Natur Christi hat in keinem Augenblicke für sich allein bestanden, sondern mit allem, was ihr eigen ist, stets dem Sohne Gottes angehört d. i. seiner Hypostase, nicht der göttlichen Natur. Deshalb ist die Hypostase des Logos und der Menschheit Christi eine und dieselbe, es sind nicht zwei Söhne, sondern einer. Hier-

1) Vgl. J. Langen, Johannes von Damaskus S. 52. 116 f.

mit kommt der Verfasser auf sein bereits n. 11 vorgebrachtes Argument zurück: Wer zwei Hypostasen lehrt, kann den Sohn der Jungfrau nur als Adoptivsohn Gottes betrachten. Der natürliche Gottessohn und der aus Gnade angenommene Sohn können aber nimmer Ein Sohn sein; sonst wären auch wir, die wir durch die Gnade Söhne Gottes geworden sind, Ein Sohn mit dem Sohne Gottes und hätten mit ihm ein Recht auf die Anbetung aller himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen. Das Wort: „Der Logos ist Fleisch geworden" ist nicht von einer Veränderung des Logos oder von einer Umwandlung des Fleisches in die göttliche Natur zu verstehen, sondern so, daß der Logos, gleichsam ein göttlicher Same, aus dem reinen Blute der Jungfrau Fleisch, welches von einer vernünftigen Seele belebt ward, angenommen und ihm in seiner Person das Fürsichbestehen verliehen hat. Die menschliche Natur hat keine Subsistenz und keine Existenz besessen, außer im Logos. Im Logos hat sich die Vereinigung der beiden Naturen ohne alle Vermischung und Veränderung vollzogen (n. 20—23).

Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich mit dem nestorianischen Einwurfe, es gehe nicht an, einer einzigen Person göttliches Wirken und menschliches Leiden zuzuschreiben, den einen Sohn Gottes als Wunderthäter und als Gekreuzigten zu betrachten; sonst erscheine die Gottheit als leidensfähig. Unser Autor bemerkt dazu, daß das Leiden nicht die göttliche Natur des Logos, sondern ausschließlich die menschliche getroffen habe, daß es aber in Folge der Einheit der Hypostase auf ihn zu übertragen sei; es sei das Leiden des Logos und nicht einer anderen Person, weil ja die leidende menschliche Natur dem Logos und nicht einem Anderen angehöre. Zur Verdeutlichung dient die Analogie mit der geistigen Thätigkeit der Seele und dem sinnlichen Leiden des Leibes. Das Denken

kommt der Seele und nicht dem Leibe, das Geschnittenwerden dem Leibe und nicht der Seele zu, und doch ist es ein und dasselbe Subjekt, welches vermittelst der Seele denkt und am Leibe geschnitten wird. So leidet der Logos im Fleische und wirkt durch die Gottheit Wunder, und weder leidet die Gottheit noch wirkt die menschliche Natur als solche Wunder, wenn sie auch als Organ dazu dient (n. 24. 25).

Daß sich alles so verhält, müssen wir der hl. Schrift glauben, wenn wir das Wie auch nicht erfassen können. Die hl. Schrift sagt von dem einen Christus Entgegengesetztes, bald Göttliches, bald Menschliches, aus. Den Weisen dieser Welt erscheint der Kreuzestod Gottes als ein Wahn; den Gläubigen aber zeigt die Lehre von der Einheit der Hypostase in der Zweiheit der Naturen das rechte Verständnis dieser und anderer scheinbar widersprechender Aussagen über Christus. Ist der Sohn der Jungfrau zugleich Gott, so erklärt es sich, daß der Herr der Glorie gekreuzigt, der Unsichtbare gesehen wird, daß der Leidesunfähige leidet und nichts destoweniger leidensunfähig bleibt u. s. f. Der Sohn Gottes ist eine vollkommene Hypostase; aber durch die Annahme des beseelten Fleisches ist diese nicht um eine andere Hypostase vermehrt worden, sondern Christus ist eine Hypostase in zwei Naturen, ähnlich wie bei der Zeugung des Menschen der Same und der Leib, den der Same aus dem Blute des Weibes annimmt (*προσλαμβάνεται*), nicht zwei Leiber bilden und der Mensch nur Eine Hypostase in zwei Naturen der Seele und des Leibes ist (n. 26—29).

Weil nun Christus Gott ist, so wird die Jungfrau, die ihn geboren hat, mit Recht *θεοτόκος* genannt. Er ist ja nicht erst, nachdem sie ihn geboren, Gott geworden, sondern als Gott hat er von ihr Fleisch angenommen und ist als fleischgewordener Gott von ihr geboren worden. Der Name *χριστοτόκος* bezeichnet nicht ihre einzigartige Würde; auch andere

Mütter, die des Jeremias, des Johannes, aller Propheten, Priester, Könige, ja aller Christen, sind χριστοτόκοι. Maria allein hat den wahren Gott und fleischgewordenen Gottessohn geboren, und diesen Vorzug bezeichnet man mit Recht mit dem Namen ϑεοτόκος (n. 30. 31).

Unter mehrfacher Wiederholung früherer Darlegungen folgt jetzt eine Reihe meist lose zusammenhängender Bemerkungen gegen die nestorianische Lehre. Die Annahme zweier Hypostasen bedeutet die Annahme zweier Personen, zweier Söhne und einer vierten Person in der Gottheit. Werden doch nicht einmal gleichwesentliche Hypostasen, und wären es selbst Zwillinge, Ein Sohn genannt; um wie viel weniger ist dies bei zwei Hypostasen verschiedenen Wesens der Fall (n. 32—34; vgl. n. 9).

Wie kann ferner die geschaffene menschliche Natur die gleiche Anbetung mit dem Schöpfer erfahren, wenn sie einer anderen Hypostase angehört? Ebenso wie in der Trinität die drei Hypostasen infolge der Identität ihrer Natur und ihrer gegenseitigen Durchdringung Ein Gott sind und Eine Anbetung ihnen zu Theil wird, so sind in Jesus Christus die beiden Naturen wegen der Identität der Hypostase und ihrer gegenseitigen Durchdringung Ein Sohn, sie haben Eine Würde und es findet Eine Anbetung statt. Nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der hypostatischen Vereinigung mit dem göttlichen Logos wird die menschliche Natur des Herrn angebetet, ähnlich wie ein glühend gemachtes Schwert nicht wegen der Natur des Eisens, sondern wegen der mit dem Eisen hypostatisch vereinigten Natur des Feuers nicht angefaßt werden kann. Käme der Menschheit Christi nicht dieselbe Würde wie dem Logos zu, so wäre letzterer der Herr Christi, und die zwei wären unmöglich ein einziger (n. 35—39).

Das Antlitz (πρόσωπον), das angespieen worden ist,

der Leib, der gelitten hat, müssen dem eingeborenen Gottessohne angehören, nicht einem anderen Sohne; denn sonst wären es zwei *πρόσωπα* und zwei Söhne (n. 40. 41) — ein merkwürdiges Spiel mit der Doppelbedeutung von *πρόσωπον*.

Wenn man mit den Nestorianern in Christus bloß eine *ἕνωσις κατὰ χάριν καὶ ταυτοβουλίαν καὶ σχέσιν καὶ ἀγάπην* annimmt und die *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* leugnet, so muß man auch die Menschwerdung des Vaters und des hl. Geistes behaupten, weil Vater, Sohn und hl. Geist alles außer der Hypostase gemeinsam haben. Wenn aber bloß eine *ἕνωσις καθ' ὁμωνυμίαν* vorliegt d. h. wenn der Mensch Jesus nur an dem Namen Gott participiert, so steht er auf einer Stufe mit uns, die wir gleichfalls Kinder Gottes und Götter genannt werden (n. 42).

Wenn der Sohn des ewigen Vaters und der Sohn der Jungfrau verschiedene Hypostasen sind, so ist nicht eine und dieselbe Person *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* (n. 43).

Ist unter der Menschwerdung nur eine *ἕνωσις κατὰ χάριν* zu verstehen, so ist Gott oft Mensch geworden; denn er wohnt in uns, und wir sind sein Tempel (n. 44).

Niemandem außer Gott darf göttliche Ehre erwiesen werden. Wie kann also der Jungfrau Sohn wie Gott geehrt werden, wenn er nach Natur und Hypostase vom Logos verschieden ist? (n. 45).

An eine weitschweifige Wiederholung der in n. 19 vorgebrachten Gedanken über physische und hypostatische Eigentümlichkeiten knüpft der Autor die Bemerkung an: Wenn ein Mensch angespieen wird, so widerfährt dies nur dem Leibe, nicht der Seele, und doch sind Leib und Seele nicht verschiedene Hypostasen; ähnlich hat, als Christus angespieen und geschlagen wurde, nur seine menschliche Natur dies erlitten, nicht seine Gottheit, und doch (dies ist offenbar zu ergänzen) dürfen

wir nicht zwei Hypostasen annehmen (n. 46).

Zwischen ὑπόστασις und πρόσωπον besteht der Unterschied, daß ὑπόστασις das selbständige Fürsichbestehen, πρόσωπον das getrennte und selbständige Wirken bedeutet. Der menschlichen Natur des Herrn kommt weder das eine noch das andere zu, ähnlich wie im Menschen Seele und Leib nicht voneinander getrennt existieren und wirken. Die Seele wirkt durch den Leib, der göttliche Wille und die göttliche Kraft wirkten durch die Seele und den Leib. Da, von den Hypostasen der Trinität abgesehen, jede Hypostase ihr auf eigenem Entschluß beruhendes, besonderes Wollen und Wirken hat, so wird die Annahme zweier Hypostasen in Christus zu der Konsequenz führen, daß jede der beiden Hypostasen ganz selbständig für sich will und wirkt. Die Einheit des Wollens und Wirkens aber fordert die Einheit der Hypostase und der Person (n. 47. 48). — Natürlich sind die letzten Sätze nicht monotheletisch zu verstehen. Johannes Damascenus spricht hier nicht von dem physischen, sondern von dem hypostatischen oder gnomischen Willen. Das vom Gutdünken des Individuums abhängige, von seiner Wahl ausgehende Wollen und Wirken ist Sache der Hypostase, und denkt man an dieses, so darf in Christus trotz der Zweiheit des physischen Willens und der physischen Wirkungsweise nur Ein Wollen und Wirken angenommen werden [1]).

Vom göttlichen Logos können wir sagen, daß ihn die Jungfrau geboren hat, und daß er nicht vom Weibe geboren worden ist. Letzteres bezieht sich auf seine ewige Geburt aus dem Vater allein, ersteres auf seine zeitliche Geburt im Fleische aus der Mutter allein. Diese und andere scheinbare Wider-

1) Vgl. J. Schwane, Dogmengeschichte II². Freiburg 1895 S. 413; J. Langen a. a. O. S. 175.

sprüche in der hl. Schrift lösen sich leicht, wenn man recht zusieht (n. 49).

Nach wiederholter Erläuterung der Begriffe *φύσις, ὑπόστασις, οὐσία, πρόσωπον* (n. 50—52) legt der hl. Lehrer den Gegnern nochmals die Frage vor, ob in Christus eine oder zwei Naturen, eine oder zwei Hypostasen, ein oder zwei Willen u. s. w. seien, und fügt hinzu: Wenn zwei Naturen, zwei Willen, zwei Energien, zwei Hypostasen, zwei Sohnschaften, zwei Würden, zwei Personen, wie sollen dann nicht zwei Söhne sein? (n. 53).

Den Schluß bildet die Aufforderung, die Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit der Gottheit zu wahren, in Gott drei Hypostasen anzubeten, an die Trinität zu glauben und sich in ihrem Namen taufen zu lassen, die Kreatur nicht anzubeten und die Übereinstimmung der hl. Schriften des alten und des neuen Testamentes festzuhalten (n. 54).

Anhang.

Zur Herausgabe der Schrift gegen die Jakobiten bediente sich Lequien des codex Vaticanus graecus 493. Er sah sich dabei genötigt, eine Lücke, die, wie es scheint, durch den Ausfall zweier Blätter entstanden ist, durch eine lateinische aus der alten arabischen Übersetzung angefertigte Version auszufüllen. Unser Kodex V bietet den vollständigen griechischen Text. Ich lasse das in Lequien's Edition Fehlende hier folgen und schicke zum Beweise für die Güte des Textes in V eine Reihe von Varianten voraus, wodurch der gedruckte Text der Einleitung Verbesserungen erfährt.

Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου μοναχοῦ, πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ, ἐπονομασθέντος Χρυσορρόα, λόγος πονηθεὶς

κατὰ τῆς θεοστυγοῦς τῶν Ἰακωβιτῶν θρησκείας.

Migne Patrol. gr. 94, 1436 A_1: *Οὐδὲ τὸ καλὸν <καλὸν> κτλ.*

B_4: *μετὰ τοῦ προφήτου <οὐ σκώπτων, οὐ λοιδορῶν, οὐ χλευάζων,> οὐκ κτλ.*

B_5: *φεύγομαι] φθέγγομαι*

B_6: *αἰτίαν <προστίθημι, διότι>*

B_{11}: *πλησίου] πλησίον*

B_{15}: *ἁμαρτίαν] ἀκαρπίαν*

1437 A_4: *ποιήσητε] ποιήσηται*

1437 B_3: *Σαβέλλιος δὲ ὁ Λίβυς μίαν ἀφρόνως ὑπόστασιν ἐξηρεύξατο, συναιρῶν κακῶς τὰς τρεῖς καὶ συναλείφων διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς οὐσίας εἰς μίαν ὑπόστασιν, ἴσον τῇ φύσει νομίσας καὶ τὴν ὑπόστασιν.*

Ἐπὶ δέ γε τῆς ὑπεραγάθου καὶ σωτηρίου οἰκονομίας τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου, τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ πατρός, κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μὲν κακὸς κακῶς ἀπολόμενος ὁ ἀνθρωπολάτρης Νεστόριος καὶ ὁ Διόδωρός τε καὶ ὁ Μομψουεστίας Θεόδωρος δύο τὰς φύσεις εἰδότες διαιροῦσι καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ συναριθμίους ταῖς φύσεσι δύο τὰς ὑποστάσεις φασὶ καὶ τὸν ἕνα υἱὸν καὶ Χριστὸν καὶ κύριον εἰς δύο υἱοὺς καὶ δύο κατατέμνουσι πρόσωπα διὰ τὸ ταυτὸν ὑποτοπάσαι τῇ φύσει καὶ τὴν ὑπόστασιν. Διόσκορός τε καὶ Σεύηρος καὶ ἡ τούτων πολυκέφαλος καὶ διὰ τοῦτο ἀκέφαλος ὕδρα μίαν ὑπόστασιν θέμενοι μίαν καὶ τὴν φύσιν ὡρίσαντο μὴ εἰδότες „μηδὲ ἃ λέγουσι μηδὲ περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται“ [1]. *μίαν γὰρ καὶ οὗτοι περὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν τὴν δόξαν ἐνόησαν. καὶ οὐ μέχρι τούτου τὴν ἀσέβειαν ἔστησαν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερθέου τριάδος τρεῖς μὲν μερικὰς οὐσίας καὶ φύσεις ἐδόξασαν, μίαν δὲ κοινὴν θεωρίᾳ οὐκ οἶδ'*

---

1) Tim. 1, 7.

ὅπως εἶναι δοκοῦσαν καὶ ἀνυπόστατον, οὐκ εἰδότες οἱ γεννάδαι καὶ δῆθεν σοφοί, ὡς οὐ παντάπασι χρὴ τοὺς εὐσεβείας ἀντεχομένους τῶν ἔξω σοφῶν τοῖς δόγμασιν ἕπεσθαι, δοκίμους[1]) δὲ τραπεζίτας γίνεσθαι ἐπιγινώσκειν τε τῆς ἀληθείας τὸ χάραγμα καὶ διακρίνειν τοῦ κιβδήλου τὸ δόκιμον.

Ἀλλ᾽ οὐχ οὕτω τῆς εὐσεβείας οἱ τρόφιμοι, τῆς ἀληθείας οἱ κήρυκες, ἀλλὰ τῷ θείῳ νόμῳ ἑπόμενοι καὶ τῷ τῆς θείας γνώσεως φωτὶ ὁδηγούμενοι, οὐκ ἐσοφίσαντο περιττὰ οὐδὲ πέρα τοῦ πρέποντος γεγόνασι δίκαιοι, μέσην δὲ καὶ βασιλικὴν[2]) διανύσαντες τρίβον, οὐ πρὸς τὸ εὐώνυμον ἐνέκλιναν, οὐ πρὸς τὸ δοκοῦν δεξιὸν ἀπηνέχθησαν, οὐ διαστροφῇ τὴν διαστροφὴν διωρθώσαντο, ἀλλ᾽ ἐν μεταιχμίῳ τῶν κακιῶν ἐν τοῖς ὅροις ἱστάμενοι καὶ τὴν ἐφ᾽ ἑκάτερα ῥοπὴν ἀποκλίναντες, μίαν μὲν οὐσίαν ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος, τρεῖς δὲ τὰς ὑποστάσεις πρὸς αὐτῆς μυηθέντες ἐμυσταγώγησαν. „ἔμπαλιν" δέ, ὥς φησιν ὁ θεορρήμων Γρηγόριος[3]), ἐπὶ τῆς σωτηρίου οἰκονομίας δύο μὲν τὰς οὐσίας εἴτουν φύσεις, μίαν δὲ τὴν ὑπόστασιν εἴτουν πρόσωπον, καὶ ταυτὸν μὲν οὐσίαν καὶ φύσιν ὡρίσαντο, ταυτὸν δὲ πάλιν ὑπόστασίν τε καὶ πρόσωπον, πλείστην δὲ ὅσην τὴν διαφορὰν οὐσίας καὶ φύσεως πρὸς πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν, ὅσον τὸ κοινὸν ἔχει πρὸς τὸ καθέκαστον.

Πρῶτον οὖν, εἰ δοκεῖ, περὶ φύσεώς τε καὶ ὑποστάσεως διερευνήσαντες καὶ ἑκάστου μαθόντες τὸ σημαινόμενον οὕτως, εἰ δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ χρὴ λέγειν ἢ μίαν, ἀριδήλως εἰσόμεθα. ἔστω δὲ προδιωρισμένος καὶ ὁ σκοπός, μὴ ἔριδι τὴν ἀλήθειαν ἐξοστρακίζειν, πόθῳ δὲ ταύτην ἰχνηλατεῖν. οὕτω

---

1) *δοκίμους κτλ.* vgl. De fide orth. IV, 17 (94, 1177 B), A. Resch, Agrapha (Texte und Untersuchungen V, 4) Leipzig 1889 S. 116 ff.: Logion 43. In der arabischen Übersetzung fehlt dieses „Logion"). 2) *βασιλικὴν κτλ.* vgl. Num. 20, 17. 3) Gregor. Naz. Epist. ad Cledonium I, 4 (Migne 37, 180 B).

γὰρ οἶδε τοῖς ζητοῦσιν εὑρίσκεσθαι. „ἐγγίσατε γάρ μοι“, φησί[1]), „καὶ ἐγγιῶ ὑμῖν“, καὶ [2]) „ὅπου συναχθῶσι δύο ἢ τρεῖς ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν“, ἀλλὰ καὶ [3]) „αἰτεῖτε καὶ οὐ δοθήσεται ὑμῖν, διότι κακῶς αἰτεῖτε“, καὶ [4]) „ὅπου ἔρις καὶ ζῆλοι καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε“; καί [5]) „οὐ δύνασθε πιστεύειν εἰς ἐμέ, δόξαν παρὰ ἀνθρώπων λαμβάνοντες“.

Ἀλλ' ἐντεῦθεν τοῦ λόγου ἀρξόμεθα· Φησὶν ὁ θεοφόρος Βασίλειος πρὸς Ἀμφιλόχιον γράφων [6])· „οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθέκαστον“, καὶ μεθ' ἕτερα [7])· τὸ μὲν τῆς οὐσίας ὄνομα „ἀόριστον“ ἡμῖν τινα παρίστησιν „ἔννοιαν μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὑρίσκουσαν“, τὸ δὲ τῆς ὑποστάσεως „τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων“ παρίστησί τε καὶ περιγράφει. τίς οὐκ ἐπιγνώσεται τῆς ἀληθείας ἐχόμενος, ὅση διαφορὰ φύσεως πρὸς ὑπόστασιν; εἰ γὰρ ταυτὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ὑπόστασις, μιᾶς δὲ οὐσίας ὁ υἱὸς τῷ πατρί, μιᾶς ἔσται καὶ ὑποστάσεως· ἢ ἑτέρας τελῶν ὑποστάσεως, ἑτέρας ἔσται καὶ φύσεως. καὶ ὥσπερ ἐστὶν ὁμοούσιος, ἔσται καὶ ὁμοϋπόστατος· ἢ ὡς ἔστιν ἑτεροϋπόστατος, ἔσται κατὰ τὴν εὔλογον ἀντιστροφὴν καὶ ἑτεροούσιος. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῆς ἀνθρωπότητος, εἰ τὸ ὑφεστὸς ὑπόστασίς ἐστιν, ὑφέστηκε δὲ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ὑπόστασις· ἢ ὥσπερ πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης μία φύσις ἐστὶν ἀδιαίρετος, οὕτως ἔσται καὶ μία ὑπόστασις ἀδιαίρετος. εἰ δέ φατε, ὡς ἕτερος λόγος ἐπὶ τῆς ἁγίας θεότητος καὶ ἄλλος ἐπὶ τῆς δι' ἡμᾶς τοῦ κυρίου οἰκονομίας, εἴπατε ἡμῖν διερωτῶσιν· εἰ ταυτὸν φύσις καὶ ὑπόστασις, ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦντες οὐχὶ καὶ ἐκ δύο λέγειν

---

1) Zach. 1, 3. | 2) Matth. 18, 20. | 3) Jak. 4, 3. | 4) 1 Kor. 3, 3. 5) Joh. 5, 44. | 6) Basil. Epist. 236, 6 (Migne 32, 884 A) | 7) Basil. Epist. 38, 3 (Migne 32, 328 B).

ἀναγκασθήσεσθε ὑποστάσεων; καὶ ἢ οὐδέποτε δύο λέγειν φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ θρασυνθήσεσθε ἢ καὶ δύο λέγειν ἐπ᾽ αὐτοῦ τὰς ὑποστάσεις ὑπὸ τῶν ἡμετέρων ἐκβιασθήσεσθε θέσεων;

Εἰ ταυτὸν φύσις ἐστὶ καὶ ὑπόστασις, ἄλλην δὲ φύσιν τῆς θεότητος καὶ ἑτέραν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ λέγετε, εἴπατε ἄλλην ὑπόστασιν τῆς αὐτοῦ θεότητος καὶ ἑτέραν τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος. εἰ ταυτὸν φύσις ἐστὶ καὶ ὑπόστασις, ὁμοούσιος δὲ ὁ Χριστὸς τῷ θεῷ καὶ πατρί, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ἔσται καὶ τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν ὁμοϋπόστατος, καὶ ἔσονται αἵ τε τῆς θεότητος αἵ τε τῆς ἀνθρωπότητος ὑποστάσεις μιᾶς ὑποστάσεως. εἰ ταυτόν ἐστι φύσις καὶ ὑπόστασις, τί μὴ διαφορὰν ὑποστάσεων ὡς καὶ τῶν φύσεων ἐπὶ Χριστοῦ καταφάσκετε;

Ὅτι μὲν οὐ ταυτὸν φύσις ἐστὶ καὶ ὑπόστασις, ἱκανῶς ἀποδέδεικται τοῖς μὴ τυφλώττουσι τὴν διάνοιαν. ὑπόστασιν δέ φημι τὴν καθ᾽ αὑτό· ὁμώνυμον γὰρ τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα. ποτὲ μὲν γὰρ τὸ αὐθυπόστατον σημαίνει καὶ αὐθύπαρκτον καὶ τὸ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχειν τὴν ὕπαρξιν μηδὲ συμβεβηκὸς εἶναι, ὡς καὶ σπανίως οἱ ἅγιοι πατέρες ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐχρήσαντο, ποτὲ δὲ τὸ καθ᾽ αὑτὸ ὑφεστὸς ἤτοι τὸ ἄτομον, καὶ ποτὲ μὲν τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι μηδὲ ἀνύπαρκτον, ποτὲ δὲ τὸ πρὸς κατηγορίαν ὑποκείμενον. ἀφέντες τοίνυν τὸ περισκελὲς κτλ.

4.

Ein hebräischer Text zum ersten Makkabäerbuche.

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Im Jahre 1896 entdeckte Prof. Chwolson in der Pariser Nationalbibliothek eine hebräische Handschrift, welche ziemlich umfassende Stücke aus dem ersten Buche der Makkabäer enthält. Chwolson veröffentlichte seinen Fund im 7. Band der Schriften des litterarischen Vereines Mekize Nirdamim (Berlin, 1896—1897). Da die Publikationen des genannten Vereines nur enge begrenzten Kreisen bekannt sind, so blieb Chwolsons Fund so ziemlich unbeachtet. Bei dem großen Interesse, das dieser Fund unter allen Umständen beanspruchen darf, ist es daher mit Dank zu begrüßen, daß Prof. J. Barth einen seiner Schüler veranlaßt hat, den von Chwolson veröffentlichten Text in einer eigenen Monographie auf seinen Ursprung zu prüfen. Diese Monographie liegt vor in der Schrift: „Untersuchungen über die Reste eines hebräischen Textes vom ersten Makkabäerbuch. Von Dr. Abraham Schweizer, Berlin, Poppelauer, 1901 (102 + XIII S. 8°)". Dr. Schweizer behandelt in 7 Abschnitten: 1. Die Handschrift, 2. das Verhältnis des hebräischen Textes zum Texte des Cod. Alexandrinus, sowie 3. zu den Texten des Cod. Sinaiticus und Venetus, 4. das Verhältnis des hebr. Textes zur syrischen Übersetzung, 5. genaue Prüfung des hebr. Textes, 6. Charakterisierung des hebr. Textes, 7. die Beziehungen des Flavius Josephus zum hebr. Texte. Als Anhang ist der Abdruck des hebräischen Textes beigegeben.

Die Schweizer'sche Monographie kann ihren Charakter als Erstlingsschrift nicht verleugnen, mehrfach läßt sie erschöpfende Behandlung der in Betracht kommenden Gesichtspunkte ver-

missen. Aber der Verf. hat sich ein großes Verdienst schon dadurch erworben, daß er ein wichtiges litterarisches Problem zur Diskussion gestellt hat; und zudem glauben wir, daß das Ergebnis seiner fleißigen Untersuchung in der Hauptsache richtig ist. Schw. kommt nämlich zum Resultat, daß der in Frage stehende hebräische Text keineswegs eine mittelalterliche Übersetzung darstelle, weder aus dem Griechischen noch aus dem Syrischen oder Lateinischen.

Der Abdruck des hebräischen Textes, welchen Schw. bietet, ruht nicht unmittelbar auf der Handschrift, sondern ist lediglich ein Wiederabdruck der Chwolsonschen Publikation. Da die Monographie über die Handschrift selber nur ungenügend berichtet, insbesondere ihren Fundort, ihre Bibliotheknummer, ihren Inhalt u. s. w. nicht erwähnt, so habe ich Herrn Dr. Schweizer brieflich um Aufschluß gebeten und trage hier den Inhalt seiner Mitteilungen nach.

Die Handschrift befindet sich in der Nationalbibliothek zu Paris und trägt (innerhalb des hebräischen Fonds) die Nummer 326. Sie umfaßt thatsächlich 184 Blätter, die Paginierung aber reicht bis zur Ziffer 238, es fehlen also im Vorhergehenden 54 Blätter. Als Inhalt des Kodex wird im Katalog der Nationalbibliothek angegeben: décisions relatives aux rites, aux aliments, à diverses questions du droit canonique et du droit civil, par P. Jacob, fils d'Abraham, auteur du XIIe siècle. Das letztgenannte Datum wird von Schw. S. 9—13 genauer dahin präzisiert, daß der Kodex geschrieben wurde zwischen 1160—1180, wahrscheinlich zu Worms, jedenfalls im Westen oder Südwesten Deutschlands. Die Fragmente aus dem ersten Makkabäerbuche, welche übrigens in gar keinem Zusammenhange mit dem übrigen Inhalte des Kodex stehen sollen, befinden sich Bl. 101^b—110^b. Unmittelbar darauf fehlen 12 Blätter. Diese fehlenden Blätter enthielten

jedenfalls noch weitere Stücke aus dem ersten Makkabäerbuche, denn die letzten Worte von Bl. 110b brechen mitten in einer Perikope, wohl auch mitten in einem Satze ab. Daß aber die fehlenden Blätter 111 ff. den Rest des ersten Makkabäerbuches vollständig enthalten haben sollten, ist nicht wahrscheinlich, aus dem einfachen Grunde, weil auch der auf Bl. 101—110 stehende Wortlaut nicht an die Reihenfolge des überlieferten Textes sich anschließt. Es folgen nämlich auf die Überschrift מספר חשמינים die ersten 4 Kapitel 1, 1—4, 61. Der ganze Abschnitt 5, 1—7, 26 fehlt zunächst, und der Text fährt nach der zweiten Aufschrift מן ניקנור fort mit 7, 27—33. Hierauf folgt eine längere Einschaltung (im Umfang von etwa 6 Versen), die in der Hauptsache eine sehr freie Übersetzung von II. Makk. 15, 1—11 ist. Dann knüpft der Text wieder an 7, 33 an und führt die Erzählung weiter, allerdings mit zahlreichen Kürzungen oder Zusätzen gegenüber vom griechischen Text, bis 9, 22, woran sich noch die beiden Verse 9, 28 und 73 schließen. Nun eröffnet die Aufschrift ממיתת אנטיוכס einen neuen Abschnitt, nämlich 6, 1—14, jedoch mit sehr beträchtlicher Abweichung vom griechischen Wortlaut. Mit V. 14, nach den Worten: „Und es berief Antiochus den Philippus, seinen Freund“ endet der Text. Die angegebene Gruppierung des Stoffes nach Perikopen, die sich mit der Ordnung des ersten Makkabäerbuches keineswegs decken, zeigt zur Genüge, daß wir es nur mit einem Auszuge aus dem ersten Makkabäerbuche zu thun haben, und zwar mit einem Auszuge, der zu einem ganz bestimmten Zwecke angefertigt wurde. Und wir glauben, daß Schw. diesen Zweck ganz richtig erkannt hat, wenn er S. 86 ff. die Hypothese vertritt, daß unser hebräischer Text die Festlesung für das Fest der Chanukka, der Tempelweihe gebildet habe, und daß seine Anordnung ausschließlich von diesem Gesichtspunkte beherrscht werde.

Im Zusammenhange hiemit erhebt sich nun die Hauptfrage: hat diejenige Behörde, welche für das Chanukka-Fest den Text des ersten Makkabäerbuches verwendete und, wie das auch beim Purimfest mit dem Buche Esther geschah, entsprechend kürzte — hat diese Behörde den hebräischen Wortlaut der Festlesung bereits vorgefunden, d. h. nach dem Originaltext des ersten Makkabäerbuches gekannt und ausgenützt oder aber hat sie die Lesung aus dem Griechischen etwa auch aus dem Syrischen oder Lateinischen (an das Armenische ist natürlich nicht zu denken) erst in das Hebräische übersetzt? Zu Gunsten der letzteren Annahme scheint in der That vor allem Ein Umstand positiv zu sprechen: es wurde bereits oben konstatiert, daß der hebräische Text in den Vers 7, 33 einen aus II. Makk. 15, 1—11 entlehnten Ausschnitt einschaltet. Dieses Bruchstück mußte unter allen Umständen ins Hebräische übersetzt werden. Wenn aber der Exzerptor hier als Übersetzer auftritt — daß er das zweite Makkabäerbuch bereits durch einen anderen in das Hebräische übertragen vorgefunden hätte, ist doch recht unwahrscheinlich — dann steht die Vermutung gewiß zunächst dafür, er nehme auch dem übrigen Stoffe gegenüber dieselbe Stellung ein. Außerdem aber hat der Exzerptor den Stoff des ersten Makkabäerbuches im Ganzen sehr frei behandelt, was doch auch wieder mehr auf einen Übersetzer als auf einen bloßen Entlehner weisen dürfte. Nur Eine Kategorie sei aus den bezüglichen Stellen ausgehoben: der griechische Text des ersten Makkabäerbuches vermeidet bekanntlich durchgängig den Gebrauch des Gottesnamens, in unserem hebräischen Texte dagegen ist der Gottesname an zahlreichen Stellen eingesetzt; und zwar der Gottesname יהוה an folgenden Stellen: 2, 27 (כחרתי ist offenbar zu lesen כחרת יי). 55. 3, 17. 4, 24. 30. 42. 50. 7, 33. 37. 41. 6, 10; ferner יהוה in Verbindung mit אלהים: 3, 22. 4, 10; אלהים

allein: 2, 54. 3, 60. 4, 24. 40. 7, 33. 6, 10. Daß an diesen Stellen der Gottesname wirklich erst eingesetzt wurde, dürften andere Stellen beweisen, wie 2, 53. 61. 3, 8, an welchen der Gottesname ebenso vermieden wird, wie im Griechischen, obwohl der ganze Zusammenhang seine Nennung fordern würde.

Diesen Beobachtungen stehen aber wieder andere gegenüber, welche die Annahme, daß der hebräische Text Übersetzung sei, ausschließen. Ich verweise hiefür auf Schweizers Untersuchungen, die im 2.—4. Kapitel den Nachweis erbringen, daß der hebräische Text aus dem überlieferten griechischen oder syrischen Texte nicht geflossen sein kann. Dieser Nachweis bedarf nun freilich noch mannigfacher Ergänzungen: einerseits ist die von Schw. durchgeführte Prüfung nicht ganz erschöpfend, anderseits aber hätte sie notwendig auch auf die beiden lateinischen Versionen ausgedehnt werden sollen. An sich käme allerdings noch ein weiterer Zeuge in Betracht, nämlich die altarmenische Übersetzung. Ihre Existenz scheint Schw. ganz unbekannt geblieben zu sein, was auch wohl entschuldbar ist, da weder Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3] 1898, III, 144) noch Kautzsch (die Apokr. u. Pseudepigr. d. A. T., 1900, I, 33) dieselbe erwähnen. Diese armenische Übersetzung, ediert in Zohrabs Bibelausgabe, ruht auf dem griechischen Texte der LXX, ist aber sehr frei, und liebt es namentlich, den griechischen Ausdruck durch zwei oder gar drei armenische Synonyma wiederzugeben. Schon diese starke Glossierung schließt die Annahme aus, daß die armenische Version die Grundlage des hebräischen Textes sein möchte, davon gar nicht zu reden, daß dem mittelalterlichen Judentum die armenische Bibel so gut wie unbekannt gewesen sein wird.

Ich füge noch an, daß die „biblischen Studien" (Freiburg, Herder) eine Neuausgabe des von Chwolson entdeckten he-

bräischen Textes durch einen ihrer Mitarbeiter in Aussicht genommen haben, und zwar auf Grund nochmaliger, eingehender Vergleichung der Handschrift.

II.

Rezensionen.

Hebräische Grammatik mit Übungsbuch von **H. L. Strack.** Siebente, sorgfältig verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin, Reuther und Reichard 1899. XVI. 150 + 120 S. kl. 8°. Preis: M. 3. 60, geb. M. 4.

Die Strack'sche Grammatik hat die Probe auf ihre Güte und praktische Brauchbarkeit längst bestanden. Das Buch eignet sich in erster Linie für den akademischen Unterricht im Hebräischen, dann für den Gymnasialunterricht, aber auch für den Selbstunterricht. In letzterer Hinsicht ist der gleichzeitige Gebrauch der größeren Grammatik von Gesenius-Kautzsch erleichtert durch Beifügung einer Tabelle, welche für jeden Paragraphen des Buches den oder die entsprechenden Paragraphen bei Gesenius-Kautzsch namhaft macht.

Die Hauptvorzüge dieser Grammatik bestehen in ihrer präzisen Kürze und in der praktischen Verarbeitung und Anordnung des Stoffes. Letzteres gilt insbesondere auch von dem Übungsbuche. Mit Recht ist vom Verf. eine peinlich strenge Scheidung zwischen Formenlehre und Syntax vermieden und bereits in der Formenlehre ein guter Teil des syntaktischen Stoffes verflochten worden.

Auch dem Gesichtspunkte der Sprachvergleichung ist, jedoch mit weiser Beschränkung, Rechnung getragen, so bei der Lehre vom Ton, Genus, Kasus, Flexionsendungen u. s. w. Vetter.

Studien zu den Visionen der gottseligen Augustinernonne **Anna Katharina Emmerich** von Prof. Dr. Theol. u. Phil. **Herm. Grotemeyer.** Erstes Heft: I. Das Buch Judith, II. Der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem. Münster, Aschendorff 1900. 8° 80 S.

Die Visionen der (am 8. Sept. 1774 geborenen und am 9. Febr. 1824 gestorbenen) Augustinerin Anna Katharina Emmerich, nach den Aufzeichnungen Klemens Brentanos herausgegeben von dem Redemtoristen P. Schmöger, bilden in erster Linie ein in hohem Grade erbauliches Werk. In diesem Sinne faßte die Seherin selber den Inhalt ihrer Gesichte auf. „Ich sah diese Gesichte, wie ein Kind, das Bilder betrachtet .... Ich dachte, die Gesichte, die ich habe, sind mein Bilderbuch, und betrachtete dieses in allem Frieden und machte immer die gute Meinung dazu: Alles, zur größeren Ehre Gottes!" (Schmöger, 1881, S. 2). Ein geistliches Bilderbuch sind diese merkwürdigen Visionen seit ihrer Veröffentlichung wohl schon für Tausende geworden: sie sind es geworden durch den reichbelebten Hintergrund, welchen sie den biblischen Erzählungen verleihen, durch die herrliche, vielfach hochpoetische Form der Gesichte, durch den keuschen, frommen, von inniger Liebe zur Kirche getragenen Ton, der aus jeder Zeile wiederklingt.

Von einem anderen Gesichtspunkte aus suchen die vorliegenden Studien sich mit den Gesichten der Katharina Emmerich zu beschäftigen: von rein theoretisch wissenschaftlicher Seite aus. Diese Betrachtungsweise hat ihre gute Berechtigung, wenn sie gemeint ist im Sinne einer Prüfung der Gesichte und ihres Inhaltes am Maßstabe der Geschichte, Archäologie und Sprachwissenschaft. Die Gesichte greifen weit über den Umfang des in der Bibel Erzählten hinaus und beschäftigen sich insbesondere viel mit den geographischen Verhältnissen des Orients, sehr häufig auch mit den

religiösen Überlieferungen, zumal der Iranier und der Ägypter. Die Seherin sieht z. B. in ihren Gesichten vielerlei über Hom und Dschemschid. Es sind dies zweifellos Haoma und Yima, wie sie in den Texten des Avesta heißen. Ganz wie im Avesta, scheint auch in den Gesichten der Kath. Emmerich Hom bald als Pflanze, bald als Persönlichkeit, als eine Art Heros, und ebenso Yima als Begründer und wohlthätiger Leiter menschlicher Niederlassungen. Nur die Namen gebraucht Katharina Emmerich auffallender Weise in der Form, die sie auf einer jüngeren Sprachstufe erhielten: für Haoma nämlich kennt sie nur die Pehlewiform Hom, für Yima die Parsi- oder wohl gar erst die neupersische Form Dschemschid. Oder in der Vision über Tobias giebt die Seherin von den hebräischen Namen des Engels Azaria ben Anania eine Übersetzung, die bei einer leisen Änderung des Wortlautes (Ezer Ja mibben anan Ja = Hilfe des Herrn aus der Wolke des Herrn) sprachlich berechtigt und jedenfalls im Munde der ungelehrten Klosterfrau überraschend. Derartige Beobachtungen zu sammeln und von orientalistischen Gesichtspunkten aus zu beleuchten, das böte in der That ein wissenschaftliches Interesse.

Allein so ist es vom Verf. unserer Studien nicht gemeint. Hier wird vielmehr der Zweck verfolgt, dunkle Abschnitte der heiligen Geschichte auf Grund dieser Gesichte aufzuhellen und schwierige exegetische Probleme mit Hilfe der Visionen zu lösen. Die Verwertung der Visionen in diesem Sinne vermögen wir nicht für richtig zu halten, und zwar vor allem aus einem prinzipiellen Grunde: es müßte zuvor der formelle Nachweis erbracht werden, daß die visionären Bilder, welche Kath. Emmerich schaute, keine Symbole waren, sondern mit den Vorgängen selber identisch sein sollten. Dieser Nachweis aber läßt sich nicht führen. Auch die Visionen der alttestamentlichen Propheten bewegen sich fast durchgängig in Symbolen, vielleicht ohne daß der Prophet selber zwischen Symbol und Sache in dem, was er schaute, zu scheiden vermochte. Am deutlichsten tritt dieser Charakter der alttestamentlichen Prophetenvisionen zu Tage bei Ezechiel. In der großen Vision, über die Götzengreuel im Tempel zu Jerusalem, Kp. 8—11, schaut

Ezechiel die Thatſache, daß Götzendienſt ungeſcheut in Jeruſalem getrieben werde, aber die einzelnen Formen, in welchen er dieſe Thatſache ſchaut, ſind, zum Teile wenigſtens, ſicher ſymboliſch, ſo vor allem der 8, 7—12 beſchriebene ägyptiſche Tierdienſt. Dieſelbe Verſchlingung von Symbol und Sache läßt ſich auch in den Viſionen Katharina Emmerichs beobachten. Durchaus ſymboliſch ſind die zahlreichen Viſionen, welche ſie bezüglich ihrer eigenen inneren Leitung und Seelenführung hatte. Als gemiſcht ſymboliſch müſſen ferner viele der Viſionen gelten, in welchen die Seherin einzelne Epiſoden der heutigen Geſchichte ſchaute, denn es iſt gar nicht zu verkennen, daß ſie vielfach altteſtamentliche ſowohl als apoſtoliſche Verhältniſſe in den kirchlichen Formen ſpäterer Zeiten und im Anſchluß an chriſtliche Legenden der nachapoſtoliſchen Zeit geſehen hat. Darum glauben wir, daß eine Deutung, welche die noch reſtierenden anſcheinend rein erzählenden Viſionsberichte lediglich und ausſchließlich als erzählend deuten will, dem ganzen Sinn und Zuſammenhang des viſionären Lebens in Katharina Emmerich zuwiderläuft.

Wir anerkennen daher zwar voll und ganz den großen Fleiß und die reiche Beleſenheit, von denen die beiden vorliegenden Unterſuchungen zeugen, möchten aber wünſchen, daß die folgenden Studien den Zweck verfolgten, die Geſichte der Seherin von Dülmen zu prüfen, nicht als Leitfaden zur Löſung exegetiſcher Probleme vorauszuſetzen, ſondern zu prüfen auf Grund der geſicherten Ergebniſſe orientaliſcher Philologie, Geſchichte, Togographie, Archäologie u. ſ. w. Auf dieſem Wege ließe ſich eine Fülle intereſſanter und zum Teile überraſchender Berührungen mit Wiſſensgebieten nachweiſen, welche Katharina Emmerich nach ihrem ganzen äußeren Bildungsgange unbekannt ſein mußten, die aber auch Klemens Brentano jedenfalls nicht in den Einzelheiten beherrſcht haben kann. Vetter.

Monte Singar. Storia di un popolo ignoto con note storiche per cura di Msgr **Samuele Giamil.** Roma, E. Loescher. 1900. 72 + 94 p. kl. 8⁰.

Der Titel dieses Werkes ist nicht ganz zutreffend. Denn erstens erzählt es nicht etwa die „Geschichte" eines unbekannten Volkes, sondern beschreibt dessen religiöse Anschauungen, Verfassung, Gebräuche und nur zu einem kleinen Teile berichtet es einzelne auf die Geschichte des Volkes bezügliche Überlieferungen. Und zweitens kann man das Volk, um das es sich hier handelt, doch nicht wohl unbekannt nennen. Gemeint ist nämlich das Volk der Jesiden in Kurdistan, der Teufelsanbeter. Über dieses Volk existiert bereits eine Litteratur von allerdings mäßigem Umfange.

Die letztere bezeichnet der Herausgeber, Msgr. Dschamil, Generalvertreter des chaldäischen Patriarchen von Babylon zu Rom, als unzuverlässig, weil sie auf den Berichten europäischer Reisenden beruhen, denen gegenüber die Jesiden in ihren Mitteilungen äußerst zurückhaltend seien. Die von Dschamil veröffentlichten Mitteilungen dagegen gehen auf einen katholischen Priester zurück, der, selber kurdischer Abstammung, bei den Jesiden großes Ansehen genießt, und dem es daher möglich war, in der Konversation mit den Jesiden auch Aufschluß über die für andere unzugänglichen Geheimlehren zu erhalten. Dieser Priester habe das Ergebnis seiner Nachforschungen in dialogischer Form niedergeschrieben, und zwar in syrischer Sprache. Seinen syrischen Text nun veröffentlicht Msgr. Dschamil hier zum ersten Male, indem er auf denselben eine mit erklärenden Noten versehene italienische Übersetzung folgen läßt.

Dem Herausgeber scheint übrigens entgangen zu sein, daß im 51. Bande der Zeitschr. der Deutschen Morgenl.-Ges. (1897), S. 592—604 ein offizielles Dokument über den Glauben der Jesiden publiziert ist (von M. Lidzbarski). Es ist dies eine schriftliche Erklärung, welche der weltliche Fürst der Jesiden, sowie das geistliche Oberhaupt derselben und außerdem 15 Häuptlinge vor dem Vertreter der türkischen Regierung im Jahr 1872 (vielleicht auch Anfang 1873) zu Mosul abgegeben haben. Die Jesiden sollten zum türkischen Militärdienste herangezogen werden. In dieser Erklärung nun begründen die jesidischen Notabeln in 14 Paragraphen ihre auf religiöse Motive gegründete Weigerung, Militärdienst zu

leisten. Diese Erklärung bestätigt allerdings in einzelnen Punkten den Inhalt des von Dschamil übersetzten Manuskriptes. Vetter.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur von **Th. Zahn.** VI. Teil: I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu. Leipzig, Deichert 1900. IV, 372, S. 8. Preis 10 M.

Der sechste Band der Forschungen, der dem fünften (vgl. 1894, S. 166) in sieben Jahren nachfolgt, zerfällt, wie der Titel anzeigt, in zwei Teile. Der erste und größere Teil (S. 1—224) handelt von den Aposteln und Apostelschülern in der Provinz Asien. Die Apostelschüler, die und zwar zuerst zur Erörterung kommen, sind Quadratus, die „Presbyter in Asien“ nach Irenäus, Polykarp und Papias; die Apostel und Jünger Jesu Philippus, Johannes, Aristion und andere nicht näher bekannte. Die Einleitung zu dem Teil beschäftigt sich mit den Quellen und Verfassern von Quellenschriften, namentlich unter dem chronologischen Gesichtspunkt, mit Justin wegen seines Zeugnisses über Johannes als Apokalyptiker, mit dem pseudonymen Leucius Charinus, angeblichem Schüler des Apostels Johannes und Autor der „Wanderungen oder Thaten des Johannes“, mit den Akten des Philippus sowie dem diesen Namen tragenden Evangelium, und am eingehendsten mit Irenäus als dem am ausführlichsten zu uns redenden Zeugen über die „apostolische Succession“ in Asien. Zahn hat unter den gegenwärtigen Theologen das in Betracht kommende Gebiet ohne Zweifel am gründlichsten studiert. Die einschlägigen Fragen wurden von ihm zum größeren Teil schon früher behandelt, und sie finden hier eine so allseitige Erörterung, daß kein Forscher die Schrift unberücksichtigt lassen darf. Ich bekenne gerne, daß sie mir nicht geringe Belehrung brachte, und daß ich in den meisten Fragen auf seiner Seite stehe. Daneben fehlt es freilich auch nicht an Punkten, in denen ich ihm nicht zu folgen vermag. Dieselben fallen indessen weniger ins Gewicht, und über einen sei

eine kurze Erklärung beigefügt, da mir Zahn S. 191 bemerkt, daß ich meine Auffassung ohne Grundangabe vorgetragen habe, über die Frage, ob Ignatius Eph. 11, 2 *συνῄνεσαν* (GL) oder *συνῆσαν* schrieb, wie der Armenier und der Interpolator haben. Ich nahm jene Lesart in den Patres apostolici auf, weil sie m. E. nicht so widersinnig ist, wie Zahn meint; weil die Zeugen, die sie bieten, im allgemeinen mehr Glauben verdienen, als die beiden anderen, wenn sie diesen auch im Alter nachstehen, und weil ich der Ansicht war, die Lightfort ausdrücklich aussprach, daß die Auslassung von zwei Buchstaben sich eher begreife als die Einfügung. Ich bin trotz der gegenteiligen Erklärung von Zahn sogar der Ansicht, daß der Kontext, näherhin das *ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ*, der fraglichen Lesart günstiger ist als der anderen, bei der man nicht so fast jene Worte als *δωρεᾷ θεοῦ* oder *Ἰ. Χριστοῦ* oder etwas ähnliches zu erwarten hätte. Das Verbum *συνεῖναι* kommt freilich mehrfach in der christlichen Litteratur vor. Aber die Stellen, die Zahn anführt, beweisen m. E. für seine Anwendung durch Ignatius a. a. O. nichts. Auf der anderen Seite ist es schwerlich gerechtfertigt, in der Lesart *συνῄνεσαν* ein sonderbares Lob zu finden, sofern sie besage, daß die Epheser den Aposteln stets beifällig zugestimmt, also nicht frech widersprochen haben. Da es Leute genug gab, welche die Lehre der Apostel mehr oder weniger ablehnten, so konnte Ignatius den Ephesern sicher darob Lob spenden, daß sie den Aposteln immer zustimmten. Ich sehe, wenn ich alles sorgfältig abwäge, auch heute noch keinen Grund, die fragliche Lesart aufzugeben.

Der zweite Teil, überschrieben: Brüder und Vettern Jesu, giebt zuerst Voruntersuchungen, dann die hauptsächlichen Ansichten, zuletzt den Sachverhalt nach Schrift und Tradition. Es ist bekannt, wie weit in dieser Beziehung die Ansichten auseinandergehen, zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, zwischen Katholiken und Protestanten und im Kreise der letzteren selbst. Zahn erblickt in den Stellen des N. T., in denen von Brüdern und Schwestern Jesu die Rede ist, wirkliche Geschwister des Herrn. Ich beschränke mich darauf, seine Ansicht anzuführen; die Exegeten des N. T.

werden sich mit ihm auseinandersetzen. Dagegen kann ich einen Punkt in den Voruntersuchungen nicht unwidersprochen lassen. Der Abschnitt handelt hauptsächlich von Hegesipp; die Fragmente desselben werden abgedruckt und erklärt, und bei dem Fragment über den Aufenthalt in Rom (Eus. IV, 22, 3) wird bemerkt: die Meinung, daß H. eine Liste der römischen Bischöfe entworfen habe, müsse aufgegeben werden; die Lesart διαδοχήν, auf die sich dieselbe gründe, könne weder von H. noch von Eusebius herrühren; wahrscheinlich habe schon Rufin διατριβήν gelesen, jedenfalls auf diese Lesart als die richtige hingewiesen (S. 246). Die Vertreter der anderen Auffassung werden sich durch diese Darlegung schwerlich veranlaßt fühlen, sie aufzugeben. Daß Rufin die Stelle übersetzte, als habe er διατριβήν gelesen, wußte man schon lange; man ging aber darüber hinweg, indem man erwog, was Zahn sonst selbst, nur nicht hier, geltend macht, daß jener unzuverlässige Übersetzer nicht viel zu bedeuten habe. Daß die LA. διαδοχήν nicht von Eusebius herrühren könne, hat Zahn wohl behauptet, aber nicht bewiesen. Daß Eusebius das Wort wirklich schrieb, darf vielmehr als gewiß gelten, da es in der syrischen Übersetzung seiner KG. bis auf die Mitte des 4. Jahrhunderts zurückgeht und kein Zeuge außer dem unzuverlässigen Rufin eine andere LA. kennt. Wenn Zahn endlich bemerkt, bei der LA. ergäbe sich die unglaubliche Vorstellung, daß H. nach seiner Ankunft in Rom nichts Eiligeres zu thun gehabt hätte, als eine Liste der römischen Bischöfe anzufertigen (244), so wird übersehen, daß wir es nur mit einem kleinen Fragment zu thun haben. H. kann ja wohl im Vorausgehenden sich so ausgesprochen haben, daß, was Zahn unglaublich findet, als sehr natürlich erscheint.

F u n k.

Die Unsterblichkeit der Seele bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen. Ein Beitrag zur Apologetik und zur Würdigung der Thomistischen Philosophie. Von Dr. **Ph. Kneib.** Wien, Mayer & Co. 1900. 135 S. M. 2,40.

Nach dem bekannten und anerkannten Grundsatz, daß sich die Methode der Verteidigung nach der Art der Angriffe zu richten

habe, sucht der Verf. die alten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele für den Kampf gegen die radikale Leugnung, als deren Repräsentanten er Feuerbach, Strauß und Häckel anführt, durch Benützung der modernen Wissenschaft zu schärferen und wirksameren Waffen umzuformen. Da es sich wesentlich darum handelt, die Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leibe und das volle geistig-sittliche Leben der vom Leib getrennten Seele nachzuweisen, bezw. begreiflich zu machen, so mußte der Verf. über die herkömmliche formale Methode, welche vorwiegend die Erkenntnisart mit ihrer ablösenden Abstraktion und die Immaterialität in Betracht zog, hinausgehen und mehr den Inhalt der Erkenntnis und des Wollens berücksichtigen. Mit Berufung auf Schell werden die Beweise bevorzugt, die aus dem Werte und der inneren Beziehung der Erkenntnis und der Sittlichkeit zur Seele geführt werden. Eine Kritik der thomistischen Beweise, die schon der Scotismus ausgeübt habe, schien um so eher gerechtfertigt, als die Beweise fast durchgängig mehr die Art des Seelenlebens als seinen Inhalt und Zweck betonten, mehr in der Eigenart des Seelenlebens eine Verneinung der Körperlichkeit nachzuweisen suchten als ein positives Sein mit einem ganz eigentümlichen Zweck, mehr die physische und metaphysische Seite des Seins und Wirkens der Seele hervorheben als die psychologische und ethische. „Die Betonung bloß eines Teiles der höheren Erkenntnis (der Erkenntnis des Allgemeinen), bloß der negativen Seite dieses eines Teiles (Loslösung von Organismus, durch ihre Unkörperlichkeit und Immaterialität erwiesen) und einer mehr äußeren Eigentümlichkeit derselben (die Allgemeinheit im Gegensatz zum Einzelnen und Körperlichen), sowie gänzlicher Mangel einer Begründung des A n s p r u c h e s auf Unsterblichkeit, das sind die drei Steine des Anstoßes im thomistischen Unsterblichkeitsbeweise aus der Erkenntnis" (S. 55). „Auch den Beweis aus der Tugend führt Thomas in ganz negativer Form wie den Beweis aus der Erkenntnis" (S. 90). Damit ist die Disposition des Buches schon angedeutet. Der erste Teil behandelt das Wissen und das höhere Erkennen oder den Beweis aus Erkennen und Wahrheit, der zweite Teil den Beweis aus dem

höheren Wollen. Der Verf. versteht es, die schwierigen Probleme in streng wissenschaftlicher und doch anziehender Form darzustellen und auch da, wo die Beweise versagen, wenigstens die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit darzuthun. Wer einigermaßen mit den Anschauungen und Bestrebungen der modernen Welt bekannt ist, der wird sich davon überzeugt haben, daß der Apologet, welcher nicht darauf einzugehen versteht, von vornherein auf eine Berücksichtigung in weiteren Kreisen verzichten muß. Man kann im einzelnen verschiedener Ansicht sein, z. B. den Beweis ex consensu gentium höher werten als den Verf., aber darüber sollte man sich nicht täuschen, daß neben der alten Erkenntnistheorie und Metaphysik ein guter Teil der inneren und äußeren Erfahrung und des modernen positiven Wissens nötig ist, um in der ganz veränderten Atmosphäre erfolgreich wirken zu können. Wir können daher diesen wohlgemeinten und im ganzen gelungenen Versuch näherer Beachtung empfehlen.

Es war vorauszusehen, daß diese Auffassung von streng thomistischer Seite nicht unbeanstandet bleiben werde, obwohl der Verf. erklärt, daß er prinzipiell auf dem Boden der thomistischen Philosophie stehe, und sich auf die Encyklika vom 4. Aug. 1879 beruft. Im Pastor Bonus unterzieht Willems das Buch einer scharfen Kritik. Wegen der Bekämpfung der Erkenntnis aus den Allgemeinbegriffen und der realen Existenz der Wahrheit an sich außerhalb des Geistes und wegen der Forderung, daß die Phantasmen auch für das Erkennen der getrennten Seele anzunehmen seien, wenn ihr Leben nicht ein schemenhaftes sein soll, wird der Verf. des Empirismus, des Idealismus und Skeptizismus beschuldigt. Ja Willems geht so weit, daß er auch für dieses wissenschaftliche Gebiet das nur für die Dogmatik giltige Axiom: Non nova, red nove angewandt wissen will. Wie er gegenüber dem Thomismus das nove versteht, geht aus seiner Kritik hervor, welche alles Alte konservieren will. Wenn ich überhaupt noch einen Beweis dafür gebraucht hätte, daß die Behauptung mancher konzilianten Neuscholastiker, die scholastische Philosophie sei ein Beweis für die moderne Naturlehre, unhaltbar sei, so hätte ich ihn hier

gefunden, mich aber zugleich davon überzeugt, daß der Glaube auch in der Wissenschaft mächtig ist. Wir empfehlen dem Leser nach der Lektüre dieser Kritik noch einmal das Buch von Kneib zu lesen und dann sein Urteil zu fällen. Ich habe mich noch nie für die Subtilitäten der alten und neuen Erkenntnistheoretiker begeistern können und werde auch durch die alte Definition „Wissenschaft ist die Erkenntnis aus ihren Gründen" weder für die Priorität der Allgemeinbegriffe noch für die abstrakte mathematische Definition von Punkt, Linie und Fläche eingenommen, aber ich gönne jeden die Freude an seiner Auffassung, wenn er nur einer anderen Wissenschaft und Methode ihre Berechtigung nicht verweigert. Schanz.

Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie v. Dr. **Al. v. Schmid**, o. ö. Professor der Apologetik an der Universität München. Freiburg, Herder 1900. VIII, 354 S.

Der philosophischen Erkenntnislehre (s. Jahrg. 1891, S. 341 ff.) läßt der um die spekulative Theologie hochverdiente Verf. eine theologische Erkenntnislehre folgen. Wie jene das Übersinnliche zu rechtfertigen sucht, so diese das Übernatürliche. Er setzt dieser Apologetik als spekulativer Grundlegung der Theologie ein dreifaches Ziel. Erstens soll sie den Zusammenhang der Theologie mit dem ganzen Wissenschaftsorganismus nachweisen, zweitens soll sie den Beweis erbringen, daß die Theologie unter gewissen Bedingungen in Wirklichkeit ein berechtigtes, ja abschließendes, krönendes Glied in Gesamtorganismus der Wissenschaften ausmache, und drittens sucht sie darzuthun, daß die katholische Theologie den Charakter einer Wissenschaft und somit eine berechtigte Existenz im Gesamtorganismus beanspruchen könne. Damit ist die Stellung des Verf. gegenüber den verschiedenen Auffassungen und Richtungen der Apologtik bereits charakterisiert. Er faßt sie als Fundamentaltheologie aber nicht als generelle Dogmatik auf und stellt sie zu den propädeutischen, nicht zu den theologischen Disziplinen. Ebenso ergeben sich ohne weiteres hieraus die praktischen Folgerungen, daß die theologischen Fakultäten vom Universitäts=

organismus nicht abgelöst werden sollen, daß sie in demselben nicht bloß Duldung beanspruchen können, sondern auch eine berechtigte Existenz haben, und daß der öfter vernommene Ruf, dieselben seien der Unwissenschaftlichkeit ihres Standpunkts halber aus demselben zu entfernen, von einer nichts weniger als gewiegten Einsicht Zeugnis ablege. Den entgegengesetzten Ruf katholischer Eiferer kennzeichnet der Verfasser nicht näher, wir dürfen aber aus dem Gesagten schließen, daß er demselben ebenso wenig eine gewiegte Einsicht zuerkennen wird.

In einer ausführlichen Einleitung behandelt der Verf. die Geschichte der apologetischen Wissenschaft, mit ausführlichen Analysen der Hauptwerke, das Prinzip, die Methode und die Gliederung der Apologetik. Von besonderer Bedeutung, weil grundlegend, ist, was er vom Prinzip sagt. Darnach ist die Apologetik dem Erkenntnis- und Beweisprinzip noch völlig verschieden von der Dogmatik und folglich auch kein Teil derselben, sondern eine sie grundlegende, selbständige Wissenschaft wie Drey, Reinerding, Gutberlet, Ottinger, Wilmers u. a. mit Recht festgehalten haben. Die Neuzeit ist eine Zeit der fundamentalen Irrtümmer; diesen Irrtümmern muß mit historischen und philosophischen Beweismitteln eine kritisch vorgehende, fundamentale Theologie entgegengestellt werden (S. 107). Als Voraussetzungen aus den philosophischen Wissenschaften betrachtet er (S. 111) die Realität des eigenen Geistes im Unterschiede von der materiellen Natur, die Realität des Sittengesetzes, die Willensfreiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes im Sinne des Theismus, also die Existenz eines persönlich-überweltlichen Gottes, die Thatächlichkeit der natürlichen Offenbarung Gottes und die natürliche Religion. All diese Voraussetzungen zu rechtfertigen, ist nicht Aufgabe der Apologetik, sondern der einzelnen philosophischen Wissenschaften. So sehr ich im erstern Punkt mit dem Verf. übreinstimme, so entschieden weiche ich im zweiten Punkte von ihr ab. Ja wenn man diese Voraussetzungen aus der Philosophie ohne weiteres machen könnte! Thatsache ist dagegen, daß die gesatte Philosophie außerhalb der katholischen Kirche durchaus verschiedene Voraussetzungen

bietet, daß der Kampf zwischen Glauben und Unglauben gerade auf diesem Gebiete am heftigsten wütet. Der Apologet kann nicht nur nicht voraussetzen, daß alle seine Hörer und Leser einen Kursus in der philosophia perennis durchgemacht haben, sondern er muß vielmehr berücksichtigen, daß viele die moderne ungläubige Wissenschaft kennen gelernt haben. Daher muß er die Einreden berücksichtigen. Thatsächlich befassen sich denn auch alle apologetischen Lehrbücher mit diesen Gegenständen. Ein Unterschied zeigt sich nur in der Methode, insofern die moderne protestantische Apologetik so weit unter dem Einflusse Kants und Schleiermachers steht, daß sie den Kausalitätsbeweisen wenig Vertrauen schenkt. Auf die „natürliche Religion" will ich nicht weiter eingehen, doch möchte ich bemerken, daß, wenn eine solche rein als solche nie wirklich war, sich auch nicht beweisen läßt, daß sie die notwendige Grundlage aller und jeder positiven Religion bilde, wenn letztere nicht ein blinder Köhlerglaube sein soll. Natürliche Religion und natürliche Gotteserkenntnis sind zwei verschiedene Dinge! Nach der genannten Selbstbeschränkung bleibt für den Verf. nur die Offenbarungstheorie übrig, die er mit großem Scharfsinne und bedeutender Gelehrsamkeit behandelt. Möglichkeit, Notwendigkeit und Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung bilden die Hauptteile. Bei der Erkennbarkeit sind die Inhalts- und Thatsachenkriterien ausführlich besprochen. Schanz.

Der Zauberglaube des sechzehnten Jahrhunderts nach den Katechismen Dr. Martin Luthers und des P. Canisius. Mit Berücksichtigung der Schriften Pfarrers Längin-Karlsruhe und des Professors Riezler-München, dargestellt v. **Johann Diefenbach,** Inspector an der Deutsch-Ordenskirche zu Frankfurt a. M. Mit bischöflicher Approbation. Mainz, Fr. Kirchheim 1900. XII, 209 S. M. 3.

Der Zauberglaube und die Zauberei sind ein wesentliches und unvertilgbares Ingrediens des religiösen Lebens aller Völker und Zeiten (vgl. Jahrg. 1901 S. 1 ff.). Wie der Schatten dem Licht, so folgt der Aberglaube dem Glauben, die Zauberei der

Gottesverehrung. Es scheint in der Anlage des Menschen, so wie er einmal thatsächlich ist, gelegen zu sein, daß sein Geist nur durch Irrtum zum Licht durchdringt und leicht von der Wahrheit abirrt, daß sein Herz für sinnliche Eingebungen der lächerlichsten und abstoßendsten Art empfänglich ist, wenn es gilt, den Bedürfnissen des Lebens und den Leidenschaften der Menschen zu genügen. Dazu kommt, daß in allen Religionen wenn auch in den verschiedensten Formen geistige Wesen erscheinen, welche den Menschen für ihre böse Zwecke benutzen wollen und deshalb an seine niedrigen Neigungen appellieren. Das A. T. konnte nur mit Mühe und schweren Strafen diesen Einfluß des heidnischen Götzendienstes von den Verehrern Jahwes abhalten, das Christentum hat triumphierend den Sieg des Heilands über Tod, Teufel und Hölle verkündigt, die Kirche hat mit Macht gegen die Überreste des heidnischen Aberglaubens gekämpft, aber dennoch war es nie möglich, das Übel mit der Wurzel auszurotten. Immer kehrte es wieder, ja es feierte im späten Mittelalter eine neue Blütenperiode in dem Hexenwahn, der besonders in Deutschland viele Opfer dem grausamen Gericht und Tod überantwortet hat. Eröffnet sich hier schon an sich eine der traurigsten Schattenseiten der christlichen Geschichte, so wird die Besprechung derselben noch wesentlich verbittert durch den konfessionellen Gegensatz, der in dieser Periode bewußt oder unbewußt die Feder des Theologen und Kulturhistorikers führt. Zweifellos ist es, daß beide Konfessionen in der Verfolgung der Hexen an Eifer einander nicht nachstehen wollten, aber über die Faktoren, welche zu dem beklagenswerten Zustand geführt haben, und über die Bemühungen, welche beiderseits zur Linderung und Beseitigung des entsetzlichen Mißstandes gemacht wurden, gehen die Ansichten weit auseinander.

H. Diefenbach hat schon in der Schrift: Der Hexenwahn vor und nach der Reformation 1886 den Versuch gemacht, den Einfluß des lutherischen Teufelsglaubens auf den Hexenwahn nachzuweisen. Er ist deshalb heftig angegriffen worden. Zöckler schreibt in der Litteraturangabe für den Artikel „Hexen und Hexenprozesse“ in der Realencyklopädie (3. A. 8, 30) darüber: „eine giftige ultra-

montane Tendenzschrift, Luthern und der Reformation alle Schuld an den Greueln der Hexenprozesse aufbürdend. Gegen sie: Georg Längin, Religion und Hexenprozeß. Zur Würdigung des 400jähr. Jubiläums der Hexenbulle und des Hexenhammers sowie der neuesten kath. Geschichtschreibung auf diesem Gebiete Leipzig 1888 (vgl. den Auszug aus diesem Werke: Christliche Welt 1890 S. 794—798. 805—810)." Da sich außerdem auch Riezler gegen den Verf. wendete, so hatte er hinlänglich Grund, seine und seiner Sache Verteidigung zu führen. Er thut dies, indem er zeigt, welche Rolle das Wort „Teufel" (nicht „Satan") in Luthers Katechismen vom Jahr 1529 spielt, die deutsch geschrieben und in zahlreichen Auflagen in Deutschland verbreitet worden waren, während der Katechismus von Canisius die Hexerei gar nicht erwähnt, ja im kleinen Katechismus der Satan gar nicht, im mittleren 3mal, im größeren 10mal genannt wird. Dazu kommt, daß hier nur vom geistigen Einfluß des Satans die Rede ist, während Luther die Teufelsbuhlschaft und den Teufelsbund betont und dem Teufelsglauben in seiner ganzen Theologie eine bedeutende Stellung einräumt, ohne daß er also von der Hexenbulle und dem Hexenhammer, die für den Feind des Papsttums und der Dominikaner überhaupt nicht in Betracht kamen, beeinflußt gewesen wäre. Der Vorgang Luthers war aber für die Prädikanten maßgebend, so daß bald alle Kanzeln von der Macht des Teufels widerhallten und das deutsche Volk, welches bis zum Jahr 1600 zu 9/10 protestantisch war, ganz vom Teufelsglauben erfüllt wurde. In kurzen Zügen giebt der Verf. eine Darstellung der Lehre und Auffassung der Kirche, bespricht die Magdeburger Centuriatoren und die Schule des Thomasius, der es schuld zu geben sei, daß der Papst (Innocenz VIII) für die Verbreitung des Hexenwesens verantwortlich gemacht werde, die Länginschen Hypothesen, Prof. Riezlers Suggestions- und Interpretationsmethode, den altheidnischen und Riezlers „kirchlichen" Hexenwahn, Gutenbergs Kunst und den Hexenhammer, den Hexenhammer und die Carolina, Geschichte und Legende. Der Verf. ist öfter zu sehr Apologet, aber es ist auch hier das audiatur altera pars am Platze. Er beurteilt den

Einfluß des Augustinus und Thomas zu gering, denn die Entschuldigung, daß letzterer weder Erfahrungen noch Autoritäten anführe (doch Augustinus) dient eher zum Vorwurf, sucht mit Unrecht aus dem „Aberglauben" der Hexenbulle zu folgern, daß Innocenz VIII nicht daran geglaubt habe, denn Aberglaube und Glaube an teuflische Einflüsse schließen sich nicht aus, und beachtet zu wenig, daß auch der Exorcismus zu mannigfachen Mißbräuchen Anlaß gab. Trotzdem wird aber der Leser über viele einschlägige Fragen hier erwünschten Aufschluß finden. Schanz.

De **Mariae plenitudine gratiae** secundum S. Bernardum abbatem ecclesiaeque doctorem. Dissertatio quam ad obtinendam doctoratus lauream approbavit S. Facultas Theologica Universitatis Friburgensis apud Helvetios auctore P. Basilio **Hänsler**, S. Theol. Lic. S. O. Cist. Ex monasterio Augiae maioris vulgo Mehrerau. Friburgi Helvetiorum, typis consociationis S. Pauli 1901. 79 S.

Vielen unserer Leser ist aus dem Brevier bekannt, daß der Doctor mellifluus seine vollen Saiten zum Lobe der seligsten Jungfrau erklingen ließ. Ebenso wissen sie aus der Kirchengeschichte, daß derselbe trotzdem an die Domherrn von Lyon eine geharnischte Epistel richtete, als dieselben das Fest der Empfängnis an ihrer Kirche eingeführt hatten. Daher wird es manchem erwünscht sein, wenn er aus der Feder eines der geistlichen Söhne des hl. Bernhard eine fleißige und schön geschriebene Darstellung über die Fülle der Gnaden Marias nach den Werken des Heiligen erhält. Nach einer Einleitung, welche über die Stellung des Heiligen zum Dogma von der unbefleckten Empfängnis handelt, bespricht der Verf. die Gnadenfülle vor und in der göttlichen Mutterschaft. Er beschränkt sich nicht auf eine Zusammenstellung der wichtigsten Stellen, sondern giebt eine gute Übersicht mit sachlicher Begründung. Gegen den Versuch Ballerinis, die Echtheit des 174. Briefes nachzuweisen, hat er vielleicht des Guten zu viel gethan, denn dieser Versuch findet nur in der offenkundigen Tendenz

eine Rechtfertigung. Dagegen ist die Ansicht des Verf., es bleibe zweifelhaft, ob Bernhard sich gegen die unbefleckte Empfängnis ausgesprochen habe, ja er habe sie wahrscheinlich angenommen, auch nicht ganz frei von der Vorliebe für den Gegenstand und den hl. Bernhard. Was S. 27 von der libido gesagt wird, erklärt sich am einfachsten, wenn man die einschlägige Lehre des hl. Augustinus berücksichtigt. Im übrigen können wir die Schrift den Verehrern Marias und des hl. Bernhard aufs beste empfehlen.

Schanz.

Realencyklopädie für protestantische **Theologie und Kirche.** Begründet v. J. J. Herzog, in 3. verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten her. von D. **Albert Hauck,** Prof. in Leipzig. VIII. Bd. Hesse-Jesuitinnen. IX. Bd. Jesus Christus — Kanon Muratori. Leipzig. Hinrichs'sche Buchhandlung 1900. 788; 812 S.

Da über Zweck, Methode, Charakter dieser bedeutenden Encyklopädie wiederholt berichtet wurde, so können wir dieselben als bekannt voraussetzen. Ein Hauptvorzug derselben bewährt sich auch in den vorliegenden Bänden, es ist der streng wissenschaftliche Charakter, welcher die Hauptartikel zu wissenschaftlichen Abhandlungen gestaltet, welche aus den Quellen gearbeitet sind und über den ganzen Gang der Untersuchung, über die Litteratur und den gegenwärtigen Stand der Probleme ausgiebig orientieren. Hinsichtlich der katholischen Litteratur wäre eine umfassendere Herbeiziehung häufig zu wünschen. Eine Polemik gegen die Methode, wie sich eine z. B. im Artikel „Hosius" findet, ist doch nur in Einzelfällen, wie überall in der Litteratur, berechtigt und läßt nur den Unterschied erkennen, welcher durch den Zweck derartiger Werke wenigstens zum Teil gegeben ist. Besonders erwähnenswert sind die ausführlichen, von anerkannten Fachmännern verfaßten Artikel über die hl. Schrift des A. und N. T.s, die gerade in diesen Bänden recht zahlreich sind. Das Studium derselben ist auch für katholische Leser belehrend, weil die positive Richtung in der protestantischen Exegese zum Wort kommt, was sich z. B. bei den

Artikeln Hiob, Jahve, Jesus Christus, Inspiration, Johannes, Israel, Kanon u. a. geltend macht. In den dogmengeschichtlichen und geschichtlichen Artikeln trifft dies öfter nicht zu. Ich verweise nur auf Hontheim (Schulte), Indulgenzen (Brieger), Innocenz VIII (Benrath) und besonders auf den Artikel Jesuiten (Zöckler). Wenn man diese Abhandlung gelesen hat, so begreift man, daß von protestantischer Seite die Verbreitung derselben für die Zwecke des evangelischen Bundes empfohlen worden ist. Was Schlechtes über diesen Orden von seinen Gegnern ausgesagt worden ist, hat hier in der Form der wissenschaftlichen Darstellung seinen Ausdruck gefunden. Die Bekämpfung des Protestantismus als seines Todfeindes ist dem Orden von seinem spanischen Gründer als ein Mittel zur Verwirklichung seines Ideals eingepflanzt. Der Schöpfer dieses in seiner Unchristlichkeit großartigen Instituts ist Ignatius. Seine Moralisten halfen wie die Katheder so den Beichtstuhl in eine Schule des Lasters und des Leichtseins verwandeln (Gury). Das „unheilvolle Treiben" in der Gegenreformation hat das Prinzip der römischen Kirche, dem Andersgläubigen jedes Recht abzusprechen, auf die Spitze getrieben und jedes Mittel der Kriegführung für erlaubt erklärt. Diese „Perfidie" hat mehr als alles andere ihren Namen mit Fluch beladen. Wenn die „Wissenschaft" so urteilt, was läßt sich dann vom Volk erwarten. Schanz.

---

1. **Sev. Lueg's** weiland Priester der Diöcese Passau **Biblische Realkonkordanz.** Repertorium für kath. Prediger, Religionslehrer, Seelsorger und Theologen. Fünfte, revid. u. verbess. Aufl. durch B. Mairhofer, Pfarrer u. Kgl. Distriktsschulinspektor in Zusmarshausen. Mit Druckgenehmigung des bisch. Ord. Regensb. gr. 8°. 1. Bd. A—J. XIV 743 S. 2 Bd. K—Z. 735 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensbg. 1900. Preis 16 M. Original-Halbfrz. 20 M.
2. **Predigten** auf die Sonntage des kath. Kirchenjahres, gehalten in der Domkirche zu Breslau von Dr. H. **Förster,** Fürstbischof v. Breslau. Mit oberhirtl. Druckgenehmigung. 6. Aufl. 2 Bde. gr. 8°. XVI 296 u. 311 S. Ebd. 1900. Preis 4 M.

3. **Homilien** auf die Sonntage des kath. Kirchenjahrs, geh. in der Domkirche zu Breslau von Dr. H. **Förster**, Fürstbisch. v. Breslau. Mit oberhirtl. Druckgenehmigg. 5. A. 2 Bde. gr. 8°. XVI 335 u. 320 S. Ebenda. 1900. Preis 4 M.
4. Die Geschichte der **kirchlichen Leichenfeier.** Gekrönte Preisschrift v. L. **Ruland**, Priester der Erzdiöcese München u. Freising u. z. Z. III. Präfekt im Freiherrlich von Aufsess'schen Studienseminar zu Bamberg. Mit oberhirtl. Druckgenehmigg. kl. 8°. VIII 301 S. Ebda. 1901. Pr. 3 M.

1. Die für praktische Zwecke, insbesondere für die der Predigt und Katechese unstreitig in hohem Grade brauchbare und empfehlenswerte biblische Realkonkordanz von Lueg ist jetzt nicht bloß seit der ersten Auflage (vgl. Th. Q. 1842, 154 ff.), sondern auch seit der letzten vierten (1889) nahmhaft vermehrt und verbessert worden. Zwar beruht auch die neue Auflage — mit Recht — ganz auf denselben Prinzipien wie ihre Vorgängerinnen, aber einen besonderen Vorzug — und das ist ausschließlich das Verdienst ihres Herausgebers, der übrigens schon an der vierten Auflage beteiligt war — hat sie durch die Bereicherung der Realartikel aus der biblischen Archäologie, Geographie, Nomenklatur, Naturkunde und Einleitung erhalten. Ob indessen in dieser Hinsicht nicht jetzt schon zu viel geschehen ist? Jedenfalls ist das Hauptgewicht auf die Glaubens- und Sittenlehre zu legen. Und hier glaubt Ref., daß für eine künftige Auflage zuerst das Augenmerk auf eine genaue und richtige Begriffsbestimmung (vgl. beispw. Erbsünde, Gesetz, Gewissen, Krieg, Wucher) gerichtet, sodann stets eine rein sachliche und logische Disposition in den einzelnen Artikeln angestrebt und endlich namentlich die Schriftstellen auch darauf geprüft werden müssen, ob sie thatsächlich zu dem betreffenden Begriff oder Schlagwort in Beziehung stehen. Gerade in Hinsicht auf diesen letzten Punkt hätten wir sehr viele Ausstellungen zu machen. Wie zahlreiche Stellen der hl. Schrift nach einer alten eingewurzelten Gewohnheit von Predigern, Asketen und selbst von Theologen (vom Verf. z. B. für das Bußsakrament I 216—218) in unrichtiger und oft ganz verkehrter Weise angewendet werden,

zeigen zur Genüge P. Bainvel S. J. (les contresens bibliques des prédicateurs, Paris 1895) und P. Perger (Vorsicht bei Verwertung von Schriftstellen, in „Der kath. Seelsorger" 1897; vgl. auch Keppler, Lit. Rdsch. 1896, Sp. 232 f.). Die Zitate sind verlässig. Speziell I 229[b] Z. 16 v. u. muß es heißen: „Denn wir alle werden . . . stehen" (Röm. 14, 10) I 289[b] Z. 22 v. u. ist Is. 59, 1 unrichtig erklärt, denn nicht die Allwissenheit, sondern die unveränderliche Macht und Liebe Gottes ist daselbst ausgesprochen. „Der vorgebliche Diebstahl der Israeliten in Ägypten" (I 287[b]), den manche Moralisten als Schriftbeweis dafür, daß Gott von dem natürlichen Sittengesetz dispensieren könne, verwerten wollen, erledigt sich ganz einfach durch die Thatsache, daß der hebräische, griechische und lateinische Text nicht „nehmen", sondern „erbitten" liest. Wenn das Comma Johanneum (1 Joh. 5, 7 f.) als „der stärkste und schönste Beweis der allerheiligsten Dreieinigkeit" bezeichnet wird (I 301[b]), so ist es nur schade, daß diese „Drei Zeugen" bloß in der Vulgata und nicht auch im Urtext sich finden. Ist denn die hl. Schrift so arm an wirklichen Beweisstellen für die Trinität, daß der Homilete und Katechete oder gar die Dogmatiker (vgl. Kirchenlex. 2. A. H. 122, S. 46) gerade diesen Text trotz aller kritischen Bedenken gegen seine Authentie so betonen müßten? Die Worte Jesu (Mt. 21, 42) sind vollständig, nicht bloß der Hälfte nach (I 307[a] Z. 10 v. u.) ein Schriftwort, nämlich Ps. 117, 22 f. Apg. 4, 11 (ebendaselbst Z. 3 v. u.) heißt es nicht: „Dieser Stein", sondern „dieser" (nämlich Jesus) „ist der Stein, der . . . verworfen wurde". Vielfach finden sich ganz unnötige Wiederholungen, z. B. I 285 und 286 oder I 567[a] und II 57 f., wo hinsichtlich der Pflichten wegen gestörter Gesundheit und wegen Erkrankung ein Verweis auf den einen oder anderen Teil genügt hätte. II 146[a] wird das Weib Putiphars unter den Beispielen von (schwerer) Lüge, II 612[b] richtig unter denen von Verleumdung aufgeführt. Möge der Verf. diese Bemerkungen annehmen als gut gemeinte „Winke zur Erhöhung des Wertes des Werkes" (S. XII), das wir angelegentlichst empfehlen. U. E. wäre es angezeigt gewesen, die neubearbeiteten „Realien"

den Besitzern der 4. Auflage durch ein Supplement als Sonderabdruck zugänglich zu machen.

2. und 3. In 5., bezw. 6. Auflage erschienen Försters Sonntagspredigten und Sonntagshomilien (vgl. Th. Q. 1896, 689 f.; 1850, 643—48) als eine recht würdige Jubiläumsgabe zu dem hundertsten Geburtstage (24. Nov. 1899) des edlen Fürstbischofes, dem in den „Predigten" (1, IX—XVI) ein biographisches Erinnerungsblatt gewidmet ist. Es hieße wirklich „Kohlen nach Newcastle und schlechte Dramen nach Wiesbaden tragen", wenn wir F.'s Kanzelvorträge, die Predigten wie die Homilien, noch empfehlen wollten, denn er ist im eminenten Sinn des Wortes ein klassischer Homilete, vom dem man immer und namentlich für Ausarbeitung wirklicher Homilien lernen kann. Voll und ganz unterschreiben wir sodann, was Th. Q. 1896, 690 schon zu lesen ist: „Diese Homilien sind nicht bloß für den Geist zur Belehrung, sondern auch für das Herz und Leben berechnet und verdienen allseitige Anerkennung und Aufnahme".

4. Ruland bietet uns in seiner „Geschichte der kirchlichen Leichenfeier" viel mehr als der Titel seiner durchaus tüchtigen Arbeit verrät, nämlich eine historisch-kritische Darstellung des christlichen Begräbniswesens in seinem Verhältnis zu den vor- und außerchristlichen Riten und Auffassungen, und füllt so eine bisher bestehende Lücke (s. Kraus, Realenc. II 885 a) thatsächlich aus. Zuerst handelt es von dem Tod und der Totenfeier im allgemeinen nach der heidnischen, jüdischen und christlichen Anschauung und bringt sodann die Leichenfeier der alten Kirche — die Zeit der Verfolgung und die des Friedens mit Recht auseinanderhaltend — zur Darstellung. Hierauf wird gezeigt, wie das rechtliche und liturgische Begräbniswesen sich im Mittelalter ausgestaltete, und zuletzt werden die Veränderungen der kirchlichen Leichenfeier und in der neueren und neuesten Zeit infolge der staatlichen Gesetze dargethan. Ein Anhang enthält verschiedene liturgische Formularien.

Die Sachkunde, die historisch-kritische Methode, das maßvolle und besonnene Urteil und die ausgedehnte Litteraturkenntnis des

Verf. verdient unsere volle Anerkennung. Mit Recht ist der Leichenrede eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden, die mit Absehen von dem praktischen Standpunkte „theoretisch als natürlich und vernünftig, kirchlich erlaubt und historisch hinreichend begründet“ (S. 217) nachgewiesen wird. Auch die Leichenverbrennungsfrage ist gut behandelt. Jerm. 34, 5 und 2 Paralip. 16, 14 hätten jedoch besprochen werden sollen. Daß die Christen den Brauch, den 3., 7. und 30. Todestag zu feiern, von den Heiden und nicht von den Juden übernommen haben, scheint uns nicht so sicher zu sein, wie der Verf. annimmt (S. 144 f.). Betreffs der Feier des Geburtstages im Leben (S. 12) ist Aust (Relig. der Römer S. 216) und über die Schriftlehre von der Fürbitte für die Verstorbenen (S. 32) die Ausführung in dieser Zeitschr. 1884, 534 zu vergleichen.

---

1. **Studien aus dem kanonischen Privatrecht.** I. **Die Negotia inter vivos** von **V. Wolf Edlen von Glanvell.** Zweite veränderte Ausgabe. Graz. Kommissionsverlag von Leuschner und Lubensky. 1898. 8°. IV, 219 S. II. **Die letztwilligen Verfügungen nach gemeinem kirchlichem Recht** v. **V. Wolf Edlen von Glanvell.** Paderborn. Ferdinand Schöningh. 1900. 8°. VI, 300 S. 6 M.
2. **Die Kanonessammlung des Cod. Vatican. lat. 1348** von **V. Wolf Edlen von Glanvell** in Graz. Wien. 1897. In Kommission bei K. Gerolds Sohn (Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien. Phil.-hist. Klasse. Bd. 136). 55 S.

1. Der Verf. will nachweisen, was im kanonischen Privatrecht auf römisch-rechtlichen, was auf deutsch-rechtlichen Grundlagen beruhe, was endlich als eigene kirchliche Rechtsbildung anzusehen sei. Dabei ließ ihn die Unvollständigkeit des kanonischen Privatrechtes, indem einige Titel wie de pactis (I, 35), de causa possessionis et proprietatis (II, 12), de praesumptionibus (II, 26) u. s. w., sodann das ganze Eherecht (Lib. IV der Dekretalen) mehr dem öffentlichen Recht angehören — die Einteilung öffentliches und

privates Kirchenrecht ist m. E. überhaupt zum mindesten unglücklich —, von einer systematischen Einteilung und Darstellung in Sachen-, Obligationen-, Familien- und Erbrecht absehen. Vielmehr empfahl es sich ihm, in einer Art „moderner Glosse“ den einzelnen Titeln des Corp. i. can. zu folgen und so ergab sich ganz von selbst die dort gemachte Unterscheidung in die Negotia inter vivos und mortis causa. Bei letzteren will nur das gemeine kanonische Erbrecht behandelt werden. Örtliche Rechtsbildungen werden erst in zweiter Linie berücksichtigt, ja die durch Gewohnheitsrecht erfolgte, vom gemeinen kirchlichen Erbrecht abweichende Regelung der erbrechtlichen Verhältnisse der Geistlichen in Österreich-Ungarn, Deutschland und Frankreich muß einem weiteren Buche vorbehalten bleiben. Noch bemerkt Verf., daß bei Darstellung der Negotia inter vivos mehr die Urkunden, bei denen mortis causa mehr die ältere kanonistische Litteratur zur Verwendung kam.

Ehe auf die Einzeldarstellung näher eingegangen werden soll, ist allgemein zu sagen, daß einen die glossenartige Behandlung zunächst eigentümlich anmutet. Auch hier treten die unausbleiblichen Fehler der alten Glosse zu Tage, daß Zusammengehöriges auseinandergerissen, bereits Dagewesenes wiederholt wird, daß keine Systematik und keine volle Ein- und Übersicht über die geschichtliche Entwicklung und das Ganze erreicht wird trotz der vielen historischen Ausführungen des Verf. Auf der anderen Seite treten aber auch die Vorzüge der alten Manier hervor, allseitige minutiöse Behandlung des Stoffes, tiefes Eindringen in das Detail. Es werden so Muster geboten für Seminarübungen und wenn da z. B. über die Testamente der Geistlichen zu handeln wäre, würden sich Lehrer und Schüler der letztwilligen Verfügungen von G. mit bestem Nutzen bedienen.

Aus dem ersten Buch, das die Negotia inter vivos behandelt, sind speziell rühmend hervorzuheben der Titulus XIV de precariis, der auf Grund von reichem historischem Material exegesiert wird und der Titulus XVI de emtione et venditione mit seinen auch für die Moral beachtenswerten Ausführungen über den Preis. Es scheinen mir aber die Bemerkungen des Verf. über die mittel-

alterliche Moral nicht immer ganz zutreffend, so S. 79 über die geringe mittelalterliche Wertung der Arbeit, S. 89, die Behauptung, daß nicht Erwägungen volkswirtschaftlicher Natur zum Zinsverbot geführt hätten, sondern das (geldfeindliche) Bestreben, die Kirchenglieder vom materiellen Erwerb abzulenken und stets auf ihr oberstes Ziel, das Leben im Jenseits hinzuweisen; vgl. Schanz, Quartalschr. 1900, LXXXII, 329 ff. S. 102 thut Verf. der Kirche hierin geradezu Unrecht, aber sicher nicht absichtlich; sein Ton ist ein durchaus ernsthafter. Ganz ausgezeichnet dann wieder sind die Ausführungen auf S. 173 ff. über die Gewohnheit, wo richtig zur praescriptio consuetudinis contra legem ein Zeitraum von 40 Jahren verlangt und kategorisch gesagt wird, daß schon die Glossatoren consuetudo und praescriptio-Acquisitivverjährung scharf auseinandergehalten hätten, eine Erkenntnis, die Schulte vor großen Irrtümern in seiner Lehre vom Gewohnheitsrecht bewahrt hätte.

Aus Buch II über die letztwilligen Verfügungen, das an Gehalt und Wert Nr. 1 noch übertrifft, sind als besonders interessante Passus zu nennen: die Ausführungen über das Eigentum des Klerikers am Pfründerträgnis, S. 13 ff. und die etwas strengen Darlegungen, in wieweit noch heute die alten Bestimmungen über die Testamente der Kleriker giltig seien, S. 51 ff. Weiterhin ist zu nennen die Erörterung über die vermögensrechtlichen Verhältnisse des Mönchs, der Bischof geworden, S. 44 ff., über die stillschweigende Professio, S. 62 ff., und über die Erbfähigkeit der Ordenspersonen, S. 70 ff. Ferner hebe ich als sehr gut hervor den Passus über das kanonische Testament, S. 105 ff., über die Manus mortua, S. 140 f., über die Portio canonica des Bischofs, S. 153 ff., über den Testamentsvollstrecker, S. 192 ff., und endlich S. 238 ff. über die Quarta funeralis.

Noch sei erwähnt, daß die Exegese sich nur auf die einschlägigen Titel und Kapitel des Liber Extra erstreckt, daß aber die parallelen im Liber sextus, den Klementinen u. s. w. fast unberücksichtigt bleiben. Ein Sachregister am Schluß des zweiten Buches, welches sich auch über das erste erstreckt, das ohne solches,

ja sogar ohne Inhaltsverzeichnis den Weg in die Welt antreten mußte, hilft den verstreuten Stoff überblicken und ordnen.

2. Durch Beschreibung und kurzes Inhaltsverzeichnis dieser Kanonensammlung nimmt G. teil an den gegenwärtigen Bestrebungen, die zahlreichen und einflußreichen Kanonensammlungen zwischen Pseudoisidor und Gratian zu entdecken und zu allgemeiner Kenntnis zu bringen. Auf Grund guter, methodisch geführter Untersuchung kann er sagen, daß diese Sammlung schwerlich vor der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, daß sie etwa um das Jahr 1100 entstanden ist. Über den Ort ihrer Entstehung läßt sich nichts Bestimmtes angeben. Doch steht nichts der Annahme entgegen, daß sie in Italien entstanden ist. Was die Tendenz anbetrifft, so ist bemerkenswert das scharfe Betonen des Vorrangs der römischen Kirche vor allen anderen Bischofssitzen und der hohen Stellung der Bischöfe gegenüber von Klerus und Laien, wodurch auf eine straffe, centralistische Organisation in der ganzen Kirche hingearbeitet wird. „Also hat man hier eine Reformsammlung im besten Sinn des Wortes mit fast modernen Anschauungen."

S ä g m ü l l e r.

Die Begründung der kirchlichen Mitgliedschaft nach kanonischem und bayerischem Rechte. Von Dr. iur. et rer. pol. **Egid Eck.** Würzburg. Gnad und Cie. 1900. 8°. 144 S. 2,20 M.

Bei der fortdauernden Differenz zwischen dem kanonischen und den einzelnen staatlichen Rechten über die Begründung der kirchlichen Mitgliedschaft ist die Behandlung der vorliegenden Frage immer aktuell und daher jede einschlägige Arbeit schätzenswert. So auch die vorliegende. Und das um so mehr, wenn sie wie diese mit vielem Fleiß und eindringender Akribie den in Betracht kommenden Fragen nachgeht. Das Inhaltsverzeichnis läßt den reichen Gehalt kaum ahnen, darum wird ein Register sehr vermißt. In drei Teilen wird das Thema erschöpft. Der erste handelt über die Aufnahme in die Kirche d u r c h d i e T a u f e, welch letztere Worte in der Überschrift des Teiles nicht fehlen sollten. Notwendig sollte dann auch § 7: Die Taufe von Kindern christ=

licher und nichtchristlicher Eltern noch zum ersten Teil gezogen sein und nicht zum zweiten, der unter der Überschrift: Die Bestimmung der Religion durch dritte — im wesentlichen die religiöse Erziehung der Kinder, namentlich auch aus gemischten Ehen unter Heranziehung vieler Litteratur behandelt. Daß aber das klassische Werk: K. Schmidt, Die Konfession der Kinder nach den Landesrechten im deutschen Reich, 1890, das auf S. 233 bis 306 die bayerischen Verhältnisse gleich treffend wie die anderer Länder darstellt, so viel ich sehe, nicht einmal genannt ist, das ist mehr als ein Übersehen. Ebenso sind Scherers treffliche Ausführungen, Kirchenrecht II, 33 ff., 74 ff., 407 ff., unberücksichtigt geblieben. Der dritte Teil endlich handelt von der religiösen Selbstbestimmung, näherhin besonders von dem zum selbständigen Religionswechsel nötigen Alter.

Der Verf. ist ein guter Jurist, ein Kenner, ja Verehrer der staatlichen lex lata. Als solcher enthält er sich leider nur zu sehr der Kritik derselben und der Vorschläge de lege ferenda z. B. über die religiöse Erziehung der Kinder in gemischten Ehen und gesetzliche Bestimmungen hierüber, über Annäherung des kirchlich und staatlich vorgeschriebenen Alters zum selbständigen Konfessionswechsel. Werden doch in Bayern staatlich in exorbitanter Weise 21 vollendete Lebensjahre dazu gefordert. Da verdienten die S. 117, A. 11, 13 erwähnten Vorschläge zur Heruntersetzung des Termins mehr als bloße Anführung. Sodann lauten Sätze wie: „Nur unter der obersten Staatsaufsicht kommt den einzelnen Kirchengesellschaften die Befugnis zu, ihre Angelegenheiten zu ordnen“ . . . „Mitglied der katholischen Kirche ist somit nur, wer es nach kanonischem und bayerischem Rechte ist (S. 7 ff.)“, sehr schön staatsrechtlich, aber sehr schlecht kirchenrechtlich. Mehr Umsicht bei seinem theologischen Mentor, in der vom Verf. häufig angeführten Moraltheologie von Göpfert, hätte nichts geschadet. Um dem Kirchenrecht und nicht bloß dem Staatsrecht gerecht zu werden, muß man doch auch Theologe sein. Wie wenig Verf. solches ist, verraten die in ihrer Art klassischen Citate z. B. S. 24[16]: Congr. gen. s. R. et. U. inquis.; S. 31[8]: Congr. S. of. Asses-

sorem i. magn. bull. tom. 18 p. 247! Kann man aber über diese Mängel, die vielen Schreibfehler (z. B. alleinseeligmachend auf S. 5 zweimal) und den harten Stil hinwegsehen, so kann man an der offenbaren Jugendarbeit doch Interesse haben und manchen Gewinn aus ihr ziehen. Sägmüller.

De capacitate possidendi ecclesiae necnon de regio proprietatis vel dispositionis dominio in patrimonio ecclesiastico aetate merovingica (a. 481—751). Tom. prior. Diss. iurid.-histor., quam .... scripsit **A. Bondroit.** Lovanii. J. van Linthout. 1900. 8°. XIV, 264 S.

Die viel behandelte und in ganz verschiedenem Sinne gelöste Frage nach dem Eigentum der Merovingerkönige am Kirchengut wird hier aufs neue einer eingehenden und methodisch trefflichen Untersuchung auf Grund der ganzen primären und sekundären Litteratur unterzogen. Der vorliegende erste grundlegende Band reicht bis zu Karl Martell. Der zweite, interessantere wird dessen Säkularisation behandeln. Abgesehen von einigen, vom Autor selbst vorläufig als noch nicht sicher entscheidbar bezeichneten Fragen wird das Gesamtresultat dahin fixiert, daß die Kirche in der Merovingerzeit nach kirchlichen und staatlichen Gesetzen volles Eigentumsrecht am kirchlichen Vermögen besessen habe und daß der Staat bezw. die Könige unter keinem Titel Eigentums- oder Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen gehabt hätten. Angesichts des ganzen ausgelegten Beweismaterials kann man dem Verf. nur zustimmen. Derselbe scheint überdies einzelne strittige Punkte alsbald noch weiter untersuchen zu wollen. So ist in den drei ersten Heften der freudig zu begrüßenden Revue d'histoire ecclésiastique Bd. 1, 1900, bereits erschienen als Ergänzung zu den Ausführungen auf S. 254 ff.: Les precariae verbo regis avant le concile de Leptinnes (a. 743). Auch steht zu erwarten, daß der Autor noch andere Fragen des kirchlichen Vermögensrechtes aus dieser Zeit in Angriff nehmen wird (S. 2).

Außerdem daß ich im Hauptpunkt mit B. einverstanden bin, möchte ich noch einiges andere hervorheben, worin ich ihm eben-

falls zustimme. So bemerkt er S. 121 ff. mit Recht, daß die ersten Christen sehr wahrscheinlich nicht als collegia tenuiorum oder funeraticia kirchliches Eigentum erwarben, daß sie solches, soweit sie es rechtlich besassen, vielmehr in verfolgungsfreien Zeiten an sich besitzen konnten. Mit Grund auch wendet er sich gegen die von Stutz doch zu sehr gepreßte Theorie, daß das Eigentumsrecht des Privatmanns an den alten germanischen Eigentempeln auch die Grundlage abgegeben habe für die germanische Eigenkirche (S. 182 ff.). Das müsse doch mehr aus anderen rechtlichen Verhältnissen erklärt werden. Auch ist richtig, daß wenigstens im Anfang die christlich gewordenen römischen Kaiser zum kirchlichen Vermögen eine andere Stellung eingenommen haben als zum heidnischen Tempelgut (S. 120 ff.). Aber bei dem eintretenden Cäsareopapismus lagen hier die schwersten Gefahren nahe.

Zum Schlusse erlaube ich mir zu bemerken, daß man Grisars trefflichen Aufsatz über Rom und die fränkische Kirche, der aus Bd. 14, S. 447 ff. der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol. in seine ausgezeichneten Analecta romana übergegangen ist, S. 39 ff. schwer vermißt. Auf S. 81 wird die Kongruenz von Pfarrsprengeln und politischen Bezirken wie Centenen und Gauen zu entschieden abgelehnt. Auf S. 119 hätte man gern eine kleine Auslegung des Satzes: Ecclesia vivit secundum legem romanam gesehen; vgl. Löning, Kirchenrecht II, 284 ff. Wie lästig endlich die lateinische Sprache heutzutage ist, selbst wenn sie so meisterhaft gehandhabt wird, wie B. es thut, dafür liegt der beste Beleg darin, daß in langen Auszügen aus deutschen und französischen Autoren, die unter dem Strich sich befinden, einem erst recht verständlich gemacht werden will und muß, was das Latein ober dem Strich denn eigentlich besagen will. Leider wird der zweite Teil, auf den man sich freuen darf, ebenfalls im lateinischen Gewande erscheinen müssen, um dem älteren Bruder auch hierin gleich zu sein.

Sägmüller.

Die Inkorporation von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung von Österreich von Dr. H. Schneller. Wien, 1900. Manzsche k. u. k. Hof-Verl.- u. Univ.-Buchhandlung. 8°. S. X, 107.

Vorliegende Studie will das Institut der Inkorporation vom öffentlich-rechtlichen Gesichtspunkt aus betrachten, nachdem dessen privatrechtlichen Beziehungen bereits von Wahrmund, Das Kirchenpatronatrecht 1894 ff. und von Stutz in seiner Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens und in seiner Antrittsvorlesung „Die Eigenkirche", beide 1895 erschienen, gewürdigt worden. Es soll hier die Inkorporation als Teilerscheinung der allgemeinen Mönchsbegünstigung betrachtet werden, welche seit dem Ende des 6. Jahrhunderts das ganze Abendland beherrschte. Es soll ein Bild entworfen werden von der Bedeutung des Ordensstandes in und außer der Kirche, von seiner Stellung zum Episkopat, von der jurisdiktionellen Konkurrenz der Klöster mit der bischöflichen Jurisdiktion durch die Inkorporation, von dem Widerstand der Bischöfe hiegegen und deren endgültigem Sieg hierin.

Kann man sich mit der Teilung öffentliches und privates Kirchenrecht befreunden — ich kann es nicht —, so wird man doch jedenfalls den Titel des Buches für ungenügend halten. Denn jeder Sachkundige wird auf Grund des Titels rechtsdogmatische Untersuchungen erwarten, wie sie von Hinschius, Kirchenrecht II, 436 ff., und ihm folgend namentlich von Wahrmund a. a. O. über das Wesen und die Unterschiede der incorporatio iure non pleno, iure pleno, iure plenissimo angestellt worden. Aber von dem findet sich nicht viel im Buche. Doch verrät Verf. S. 79 ff. und namentlich in der S. 87 befindlichen größeren Anmerkung, daß er die hierin steckenden intrikaten Fragen kennt. Vielmehr zeigt das Buch in der Hauptsache nur auf Grund eines nicht gerade sehr ausgedehnten gedruckten Urkundenmaterials wie Bischöfe, Könige, Kaiser, Landesherrn und zwar speziell österreichische und Päpste durch Klostergründungen und Schenkungen von Kirchen an Klöster den favor monachorum bethätigt haben. Die Aufgabe war nicht schwer und ist im allgemeinen noch befriedigend gelöst. Allein eine eigentliche Förderung

der Wissenschaft liegt nicht in ihr. Die Thatsache, daß die betreffenden Faktoren die Mönche auch gegen die Bischöfe geschützt haben ist eine altbekannte. Auch die Schilderung der bischöflichen Reaktion bringt nichts Neues. Mehr nützlich wäre es gewesen, wenn Verf. in einzelnen und einzelnsten die in der Inkorporation liegenden, den Bischöfen Eintrag thuenden Momente herausgehoben hätte. Allein dann wäre es die Arbeit gewesen, die andere bereits geliefert. Doch ließe sich auch so noch manches thun. Wenn aber auch nur ein allgemeiner Gesichtspunkt klar dargestellt werden sollte, so mußte doch die allgemein kirchengeschichtliche Folie aus anderen Büchern als aus Kaltner, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1880, und Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung 1803, geschöpft werden. Die Verwendung der Litteratur ist überhaupt sehr mangelhaft. Auch die Sprache ist nicht gut. Die Citate sind vielfach ungenau. S. 104 erscheint ein Bistum Cur und Piben statt Chur und Seben. Was aber das Ärgste ist, ist das, daß von S. 13—107 außer den Alineas so gut wie kein Abschnitt gemacht ist, so daß man die übrigens klare Disposition vollständig aus der guten Inhaltsübersicht entnehmen muß. Verf. stellt weitere Arbeiten über die Frage in Aussicht. Er wird die Sache anders angreifen müssen, will er eigentlichen Nutzen schaffen. Sägmüller.

L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'église, l'oeuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles. Dissertation présentée à la faculté de théologie de l'Université de Louvain pour l'obtention du grade de docteur par l'abbé **A. Michiels,** professeur de dogme au Séminaire de Malines. Louvain, J. von van Linthout 1900. XVIII, 428 S. 8.

Die Frage nach dem Ursprung des Episkopats hat für den Katholiken eine dogmatische und eine historische Seite, und diesem doppelten Charakter wird in der vorliegenden Schrift Rechnung getragen. Die sieben Bücher, in die sie zerfällt, behandeln 1. Jesus Christus als Stifter der Kirche, 2. die erste Gründung der Kirche

von Jerusalem durch die Apostel, 3. die πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι im 1. Jahrhundert, 4. die Organisation der Kirchen in der apostolischen Zeit, 5. die Bischofslisten von Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, 6. den Episkopat im 2. Jahrhundert, 7. die apostolische Succession und den göttlichen Ursprung des Episkopats. Über den dritten Punkt kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß die Ältesten und die Aufseher, les anciens et les surveillants, wie er die bezüglichen griechischen Ausdrücke für das 1. Jahrhundert übersetzt, da sie in dieser Zeit noch nicht die spätere specifische Bedeutung hatten, identisch, und nach dem hierarchischen Rang Priester, nicht Bischöfe waren, und daß sie von den Aposteln in jeder von ihnen gegründeten Kirche eingesetzt wurden. Andererseits haben die Apostel, die Oberleiter der Gemeinden, die Anordnung getroffen, daß bei ihrem Tod ihnen andere erprobte Männer in ihrem apostolischen Dienst, in der Vollmacht, Episkopen und Diakonen einzusetzen, nachfolgten, und damit das bischöfliche Amt begründet oder vielmehr fortgepflanzt. Letztere These stützt sich hauptsächlich auf I Klem. 44, 2—3, und um hier ein Zeugnis für sie zu gewinnen, waren als Subjekt zu den Worten: „wenn sie sterben", die Apostel zu fassen. Die Stelle wurde auch früher schon von einigen so gedeutet, und die Interpretation ist grammatisch nicht unmöglich. Aber der Kontext spricht m. E. nicht für, sondern gegen sie, und mit ihr wird in dem System des Verf. ein bedeutsames Glied hinfällig, wenigstens fraglich. Die erste These trifft mit der zusammen, die Petavius in zweiter Linie aufstellte, während er zuerst die Ausdrücke Episkopen und Presbyter als Bezeichnung verschiedener Würden betrachtete, und Petavius berief sich für sie auf Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret und Epiphanius. Der Ansicht des Hieronymus widmet der Verf. einen längeren Exkurs, und er zeigt, daß die Worte des Kirchenvaters die mehrfach verbreitete Ansicht nicht rechtfertigen, als ob er die Entstehung des Episkopats auf Ehrgeiz zurückführte, da er vielmehr schismatische Tendenzen, instinctu diaboli entstandene studia in religione, wie er im Kommentar zum Titusbrief 1, 5 sich ausdrückt, als Grund angiebt, ut unus de pres-

byteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis ecclesia pertineret, et schismatum semina tollerentur, nachdem vorher communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Im übrigen aber wird er der Auffassung des Kirchenvaters nicht ganz gerecht. Er meint betonen zu dürfen, das Hieronymus nirgends sage, der Presbyter sei gleich dem Bischof im eigentlichen Sinn, daß er nur erkläre, sofern die Presbyter die Kirchen leiteten, seien sie Bischöfe oder Rektoren gewesen (?). Das war sicherlich nicht der Gedanke des Kirchenvaters. Er faßt für die älteste Zeit Bischof und Presbyter einfach als identisch, ohne irgendwie eine Restriktion anzubringen, und wenn er Ep. 146 schreibt: audi et aliud testimonium, in quo manifestissime comprobatur eumdem esse episcopum atque presbyterum (es folgt Tit. 1, 5—7; I Tim. 4, 14; I Petr. 5, 1—2), so sieht man nicht, wie wir ein Recht haben sollten, seine Worte irgendwie abzuschwächen. Die Ausführung erweckt so da und dort Bedenken. Man darf aber nicht übersehen, daß eines der schwierigsten Probleme behandelt wird und daß man hier leicht auf einen kleinen Abweg gerät, zumal wenn man alles in ein ausgeprägtes System bringen will, während einiges einer derartigen Behandlung stets mehr oder weniger widerstrebt. Im ganzen verdient die Arbeit hohes Lob; sie bekundet tüchtige Schulung, Scharfsinn in Erfassung der Probleme und umfassende Gelehrsamkeit. Der Verf. führt sich mit ihr vorteilhaft in die Litteratur ein, und wir hoffen, ihm hier noch öfters zu begegnen. Funk.

Lehrbuch der Liturgik von D. G. Rietschel, ord. Prof., erstem Universitätsprediger und Direktor des Predigerkollegiums zu St. Pauli in Leipzig. Erster Band: Die Lehre vom Gemeindegottesdienst. Berlin, Verlag von Reuther und Reichard (Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie II.) 1900. 8°. XII 609 S. M. 11, geb. 12, 50.

Das vorstehende Werk ist protestantischerseits das erste selbständige Lehrbuch der Liturgik. Obwohl die Auffassung über das Wesen der Liturgik bei Katholiken und Protestanten eine grund-

verschiedene ist, ja sein muß, weil bei beiden ein wesentlich verschiedener Gottesdienst besteht, so hat dieses Buch wegen seiner ganzen Anlage doch auch für den katholischen Theologen einen großen Wert. Nachdem in der Einleitung über Begriff und Umfang, Methode, Litteratur und Einteilung der Disziplin gehandelt worden, wird in einem ersten prinzipiellen Teil die Entstehung, die Berechtigung und das Wesen des öffentlichen Gemeindegottesdienstes, d. h. der Liturgik mit Ausschluß der Kunstlehre von der Predigt, von evangelischen Gesichtspunkten aus begründet. Der zweite geschichtliche Teil bringt den christlichen Gemeindegottesdienst nach seiner thatsächlichen Entwicklung zur Darstellung. Zunächst wird der gottesdienstliche Raum (Kirchenbau und die liturgischen Geräte: Altar, Kanzel, Orgel und Gewänder) und die gottesdienstliche Zeit (Sonntag, Woche, Kirchenjahr) historisch erörtert und sodann der Gemeindegottesdienst selber nach seiner geschichtlichen Gestaltung in der apostolischen und nachapostolischen Zeit dargelegt. Dabei werden die morgen- und abendländischen Liturgien, speziell die Entwicklung der römischen Meßliturgie, sowie die Gottesdienstordnungen der evangelischen Kirchen mit Einschluß der liturgischen Dicht- und Tonkunst ausführlichst behandelt. Ein dritter kritischer Teil enthält Forderungen und Wünsche für eine weitere Entwicklung des evangelischen Gottesdienstes. Mit einem guten Sach- und Personenregister schließt das instruktive Buch. Sein Hauptvorzug ist die eingehende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Liturgie, und wenn wir von den dogmatischen Differenzen absehen, können wir das ganze Werk als eine höchst bedeutsame, mit Sachkenntnis und wissenschaftlicher Gründlichkeit gefertigte Arbeit nennen, die sich zugleich durch eine klare und schöne Diktion auszeichnet.

Im einzelnen seien uns folgende Bemerkungen gestattet. S. 12 ist J. B. Lüft, S. 14 J. M. Sailer, S. 16 Angelus Rocca, der Augustiner war, und Claudius de Sainctes zu lesen. Die Expositio brevis (S. 15) stammt nicht von Bischof Germanus (Th. Q. 1900, 525 ff.). Von Thalhofers Handbuch der kath. Liturgik ist I 1 von A. Ebner schon 1894 in 2. A. bearbeitet, durch die sich mehrere

unrichtige Zahlen auf S. 15 hätten leicht vermeiden lassen. Binterims Denkwürdigkeiten (S. 16) umfassen nicht 17, sondern nur 7 Bände in 17 Teilen. Unrichtig ist, daß „die Wirkung der Messe auch durch die Gewänder bedingt ist, wenn nicht der Papst Dispens erteilt" (S. 149). Der Samstag ist der Mutter Gottes geweiht, nicht „jedenfalls um den Marienkultus recht nahe an die Christusverehrung zu rücken" (S. 169), sondern wegen der frommen Annahme, daß die Mutter Jesu während seiner Grabesruhe am Karsamstag allein den Glauben an ihn bewahrt habe. Nicht „Vesper, Completorium und Matutina bilden das officium nocturnum, die andern das o. diurnum" (a. a. O.), vielmehr bilden Matutin und (nicht „oder") Laudes das erstere, alle anderen Horen das letztere. Pius V hat nicht „die ganze Kirche zur Annahme des von ihm revidierten römischen Breviers" verpflichtet (S. 171), sondern jene Kirchen (Diöcesen und Klöster) ausdrücklich ausgenommen, die bereits seit 200 Jahren ein eigenes Brevier hatten. „Die ältesten und wichtigsten Marienfeste" sind nicht „Mariä Geburt und Mariä Tod" (S. 186), sondern Mariä Reinigung und Verkündigung (vgl. übrigens S. 183). Anselm von Canterbury steht S. 187 irrtümlich statt Anselm v. St. Edmundsburg, vgl. Funk, Kirchengesch. 3. A. 1898, S. 410. In derselben Auflage S. 172 findet sich auch die richtige Angabe über die Bedeutung von missa (S. 349). Unter den liturgischen Namen des Gründonnerstages (S. 197 f.) fehlt gerade die gewöhnlichste Bezeichnung coena Domini, bezw. feria quinta in coena Domini. Durch ein Dekret der Ritenkongregation vom 2. April 1899 ist die Herz-Jesu-Litanei (als vierte) auch für die ganze Kirche approbiert (S. 361). Über das Alter der lauretanischen Litanei s. Th. Q. 1901, 317 f. Was S. 368 f. über den vollständigen Verfall der Predigt gesagt ist, widerspricht dem objektiven Thatbestand und der angeführte Kanon des Tridentinums (S. 369) paßt gar nicht hierher. Über die ebenda und S. 513 behauptete Büßerentlassung vgl. Th. Q. 1900, 481 ff. Was die von (Luther und) dem Verf. so sehr beanstandeten Worte „qui dormiunt in somno pacis" (S. 384) betrifft, so hätte er bei Gihr, das hl. Meßopfer

3. A. 1884, S. 654 f. Sinn und Bedeutung derselben finden können. Wenn S. 384 „die Worte „haec omnia bona“ als ganz unverständlich und sinnlos innerhalb des römischen Meßopfers“ bezeichnet werden und hinzugefügt wird: „alle katholischen Erklärungen sind künstlich“ (S. 385), so verweisen wir zur Steuer der Wahrheit abermals auf Gihr, das hl. Meßopfer S. 673 f., wo sich die vom Verf. gegebene richtige Erklärung schon längst findet. Das S. 389 beanstandete „tantum dic verbo“ (statt verbum) entspricht genau dem instrumentalen Dativ (λόγῳ) bei Matth. 8, 8. „In der Advents- und Fastenzeit schließen sich Benedicamus Domino und in den Totenmessen Requiescant in pace“ nicht an Ite missa est an (S. 393), sondern treten je an dessen Stelle. Diese teilweise nebensächlichen Berichtigungen und Ergänzungen sind durch die im Vorwort S. VI ausgesprochene Bitte des Verf. veranlaßt und sollen dem in seiner Art vortrefflichen Buche keinen Eintrag thun. A. Koch.

III.

Analekten.

Das Osterfasten und die Kanones Hippolyts. Die KH. erwähnen c. 20 außer dem (wöchentlichen) Stationenfasten ein 40tägiges Fasten (vor Ostern), und der Punkt hat für die Beurteilung der Schrift eine sehr große Bedeutung, da es zur Zeit Hippolyts eine Quadrages noch nicht gab, das Osterfasten damals vielmehr auf ein paar Tage sich beschränkte, wie ich in der Quartalschrift 1893 und in meinen Abhandlungen und Untersuchungen I, 241—258 nachgewiesen habe und wie heutzutage, von einigen wenigen Stimmen abgesehen, die keine Beachtung verdienen, allgemein anerkannt wird. H. Achelis erklärte daher, da er die Schrift glaubte Hippolyt zusprechen zu sollen, das Wort „vierzig“ folgerichtig für ein späteres Einschiebsel. Ich erblickte in ihm, da ich lediglich keinen Grund für die Annahme einer Interpolation fand, ein sicheres Anzeichen eines späteren Ursprunges der Schrift. Hr. Batiffol läßt in seiner Erörterung der neueren Schriften über die KH. in der Revue biblique X (1901), 252—259 das Wort ebenfalls stehen, meint aber, in dem bekannten Ausspruch des hl. Irenäus über das Osterfasten ein Mittel zu haben, um ihm die Bedeutung zu

nehmen, die ihm sowohl nach meinem Urteil als nach dem r ... Achelis zukommt. „N' est-ce pas, bemerkt er nach Anführung ... Stelle, exactement dans les mêmes termes que S. Irénée pa... du jeûne pascal? „Les uns, dit-il, veulent qu'on jeûne un se... jour, d'autres deux, d'autres davantage, d'autres quarante... Ce rapprochement suffit à infirmer la conclusion rigoureuse que veut tirer M. Funk (p. 256). So wie die Parallele vorgeführt wird, ergiebt sie in der That einen Gegenbeweis. Aber sie wird eben unrichtig vorgeführt. Irenäus spricht nicht, wie die KH. von 40 Tagen, sondern von 40 Stunden. Einige Gelehrte haben wohl von 40 Tagen reden lassen; es ist aber kein Wort darü... zu verlieren, daß diese Deutung falsch ist, und Hr. Batiffol ist ein zu guter Philologe, als daß er auf ihr beharren könnte, sobald er die Stelle näher ansieht und ernstlich prüft. Die Folgeru... die ich aus der Erwähnung eines 40tägigen Fastens in den KH. ziehe, bleibt also vollkommen bestehen, und wenn Hr. B. sein Urteil über die Zeit der Schrift aufrechterhalten will, so bleibt ihm nur übrig, der Kritik von Achelis wie anderwärts so auch hier zu folgen und das mit seiner These absolut unvereinbarliche Wort zu streichen. Ich glaubte den Punkt sofort richtig stellen zu sollen da man sonst in der wichtigen Frage über den Ursprung der KH, nicht einen Schritt vorwärts kommt. Denn hier handelt es nicht um eine Stelle, über die man verschiedener Ansicht sein kann, sondern um eine Stelle, bei der es nur ein Entweder-Oder giebt. Die anderen Stellen dagegen, die Hr. B. noch weiter für se... These glaubt in Anspruch nehmen und gegen meine Auffassung wenden zu können, lasse ich vorerst auf sich beruhen. So lange Mißverständnisse, wie das oben berührte, vorkommen, ist es unnütz, Punkte zu erörtern, von denen wir nicht eine so sichere Kenntnis haben wie von der Geschichte des Osterfastens und die man wohl auch gänzlich aus dem Spiel lassen kann. Schon die Texte gewähren im Grunde eine Entscheidung. Ist die Kritik, die Achelis an den KH. übte, unzulässig, dann sinkt die Schrift von selbst und unbedingt unter die Ägyptische Kirchenordnung herab. Ihr späterer Ursprung ist sogar nach dem Text nicht zweifelhaft, den Achelis noch belassen hat, wie ich in der Untersuchung über das Testament unf. H. und die verwandten Schriften (1901) gezeigt habe. Die Anschauung, die Batiffol vertritt, scheitert unbedingt schon an dem Wort „vierzig", an der Erwähnung der Quadrages. Die Schrift muß also noch viel mehr als bisher beschnitten werden, wenn sie als die frühere gelten soll. Wie will man aber ein solches Verfahren begründen und rechtfertigen, da schon die bisherige Kritik bei unbefangener Betrachtung als ganz exorbitant sich darstellt?

Funk.

